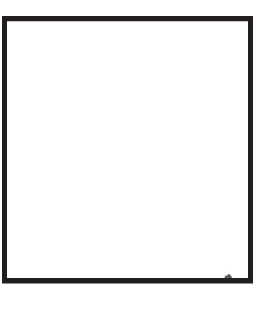
كتاب غير دوري يصدر عن مركز
القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

العدد ٤٣

٢٠٠٦





المراسلات
باسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،
القاهرة: ص. ب ١١٧ مجلس الشعب
E mail: info@cihrs.org



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى المركز لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

كما يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان .

ولا ينخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

الفهرس

تقارير

محور العدد

افتتاحية

نحو مشروع سلام إسلامي

من حق المسلمين أن يغضبوا لدينهم وكرامة نبيهم وكرامتهم كمؤمنين مما يشيع في العالم الغربي وفي بعض النظم الثقافية الأخرى من دعاية مقيتة ضد الإسلام. دأبت هذه الدعاية على إشاعة الاعتقاد بأن المسلمين ميالون للعنف والحروب والإرهاب التزاما بما يمليه عليهم دينهم من "جهاد"!. ولا شك إطلاقا، أن هذه الدعاية المنهجية المنظمة عنصرية وتنطلق من مصالح سياسية ومن عقلية جاهلة بمنظومة العقائد والأخلاق الإسلامية.

ويضاعف من قوة هذا الغضب ومشروعيته، أن هذه الدعاية تتدفق بقوة وتتوفر عليها إرادة سياسية يأتي بعضها من دول وتتعاون فيها أو تخططها قوى صهيونية وامبريالية تتآمر لتدمير شعوب عربية بكاملها، وعلى رأسها الشعب الفلسطينى وحماية الامتيازات التى جنتها إسرائيل وجعلتها فوق القانون الدولي ومعفاة من أحكامه. لا شك مطلقا في مشروعية هذا الغضب وهذه الثورة الأخلاقية الشعبية التى تدفقت في أصقاع العالم الإسلامي بأسره.

غير أنه يتعين علينا أيضا أن نرى الجانب الآخر من الصورة. فمقابل توفر آلة دعائية منهجية ومقتدرة وكبيرة على التحريض ضد العرب والمسلمين؛ ثمة أعداد كبيرة من البشر في جميع النظم الثقافية الكبرى، بما فيها ما درجنا على تسميته بالغرب، يناهضونها ويرفضونها كدعاية عنصرية ومعادية

لحقوق الإنسان، وممهدة أو محرضة على الحرب، ومعززة لنظرية صراع الحضارات أو الثقافات. ما بين رهبان ورجال دين مسيحيون ويهود ومن كافة الأديان والعقائد الأخرى، ويتطوع عشرات، بل ومئات من المفكرين والقادة الثقافيين والأدباء والمبدعين والنشطاء السياسيين لصد هذه الهجمة الشرسة ضد الإسلام على المستوى الفكرى ويقومون بشرح الرسالة الإسلامية ومضمونها السلامى.

يتعين علينا أيضا، أن نعترف بأنه ليس جميع من تأثر بالدعاية المقوتة ضد الإسلام حاقدين ذوي نوايا سيئة، أو كارهين "طبيعيين" للإسلام والمسلمين، أو معادين لهما بالسليقة أو بحكم تحيزات مسبقة. بل إن جانبا كبيرا من المسئولية يقع على مسلمين تعاملوا مع دينهم بصورة خاطئة جذريا وصوروه بطريقة لا تختلف كثيرا عما نسبه له البابا بينيدكت السادس عشر في خطابه بإحدى الجامعات الألمانية أو غيره من الدعاة المحترفين أو الكارهين فعلا للإسلام والمسلمين.

نحن في أمس الحاجة إلى مشروع سلام "سلامي يعيد للإسلام اعتباره، وهو ما لن يتحقق إلا من خلال ثورة اجتهادية في الفقه الإسلامي على وجه الخصوص.

فعندما يقوم تيار سياسي كامل بحمل السلاح في وجه العالم آمرا أتباعه بالقيام بعمليات تفجير عشوائية أو عمليات انتحارية يسقط فيها قتلى أبرياء من مختلف الجنسيات والأديان في مناطق مختلفة من العالم، بما فيها الجزائر والمغرب والمملكة السعودية، فضلا بالطبع عما حدث في نيويورك وواشنطن ومدريد ولندن وأعلنت قيادات تنتسب لهذا التيار مسئوليتها عنه، عندما يقوم هذا التيار، ومن تبعه من تنظيمات، بحملات إرهاب مروعة، وعمليات قتل وقطع الرءوس، وتشويه الجثث وإلقاءها في الأنهار، كما يحدث في العراق، وتبرير كل ذلك باسم الإسلام، نستطيع أن نفهم لماذا يسهل على أعداء وخصوم الإسلام إقناع ملايين من الناس حسني النية بدعاياتهم المسيئة للإسلام.

ويضاعف من قوة الانطباعات المسيئة للإسلام، أو بالأحرى للمسلمين، أنهم يمرون بحقبة حُبلى بالأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي مرت بها مجتمعات أخرى قبلهم بسبب التحول إلى "الحداثة" الرأسمالية، وهى حقبة تتميز بقدر كبير من العنف الداخلي. وفي نفس الوقت، فإن هذه المجتمعات وجدت نفسها مشتبكة في سلسلة من النزاعات والصراعات الدولية حول الحدود والانتماءات والهويات السياسية بعد خروجها من أتون التجربة الاستعمارية. وولدت هذه الصراعات بدورها قدرا كبيرا من العنف واستمر بعضها في إنتاج العنف حتى الآن.

نضيف إلى ذلك، ما أفرزه غرس إسرائيل في قلب المنطقة العربية على حساب

الشعب الفلسطينى من إحباطات هائلة، وخاصة مع وقوع سلسلة من الهزائم القومية المهينة. فبسبب هذه الإحباطات واعتبارات أخرى معقدة، انبثقت موجات هائلة من الغضب في صدور الأجيال الشابة عبرت عن نفسها جزئيا من خلال أيديولوجيا العنف والتطرف التي تجسدت في تنظيمات من مثل "القاعدة".

أفرخ كل ذلك عددا كبيرا من الصراعات الممتدة زمنيا، والقاسية من حيث نتائجها الإنسانية والسياسية. وفي الحقبة الأخيرة ذاتها، تطوعت التنظيمات المتطرفة بتأطير العنف أو تبريره باسم الإسلام. وهو ما يكرس الانطباع السائد في بعض الدوائر العالمية بأن الإسلام ذاته يحض على العنف ضد الآخر الديني أو السياسي!.

تلزمنا هذه الوقائع بالقيام بجهد مضاعف لشرح الموقف الحقيقي للإسلام من قضايا الحرب والسلم والأسباب الحقيقية للعنف في الحقبة الراهنة من التاريخ العربى والإسلامي. الواقع، أن لا شأن للإسلام، كدين، بالحروب وموجات العنف التي شارك فيها مسلمون. ويؤكد هذه الحقيقة أن ٢٨ من ٥٥ حربا أهلية أو دولية شارك فيها مسلمون – كجماعات أو دول– منذ بداية عقد الستينات كان طرفاها مسلمون. وفي غالبية الصراعات الأخرى، كان المسلمون الطرف الأضعف أو الطرف المعتدى عليه من جانب آخرين. والصراع العربي– الإسرائيلي هو نموذج حي، وإن لم يكن وحيدا بالطبع على هذه الحقيقة.

ويشهد على هذه الحقيقة أيضا، أن التنظيمات الإسلامية المتطرفة لم تكن الوحيدة التى زجت بدينها أو وظفته في صراعات سياسية دولية أو أهلية. ويكفينا في هذا الصدد، أن الحركة الصهيونية وإسرائيل كانت هي السباقة إلى توظيف الدين– أي اليهودية– في مشروع سياسي استعماري وفي خدمة سلسلة من الحروب الاستعمارية. ويكفينا أيضا، أن ميليشيا عسكرية تسمى نفسها جيش الرب تيمنا بالسيد المسيح وبالمسيحية كانت، ولا تزال، مسئولة عن موجة غير مسبوقة من العنف الهمجي في بلد إفريقي، كأوغندا، وأن رجال دين أعضاء في الكنيسة الكاثوليكية شاركوا في واحدة من أكثر موجات الإبادة الجماعية قسوة في تاريخ العالم الحديث، وهى تلك التي وقعت في رواندا وبورندى.

ويمكننا أن نشرح للعالم أيضا، أنه لا مجال للمقارنة بين العنف الذى يشتبك فيه مسلمون وتاريخ العنف الغربى الحديث. كل ذلك ممكن وضروري، ولكنه لا يكفي إطلاقا لاستعادة صورة الإسلام المضيئة التي اختطفها المتطرفون لأسباب كثيرة. إذ يُتوقع أن تستمر موجة الإرهاب لفترة إضافية طويلة أو قصيرة، لأن

أسبابها الأعمق لم تنته ولا يُتوقع أن تنتهي قريبا. كما أن بعض الصراعات الدولية والحروب الأهلية في عدد من الدول العربية لن تتوقف قريبا.

في بداية عام ٢٠٠٧ كان ثمة ١٦ حربا أهلية أو دولية أحد طرفاها مسلمون من بين ٤٢ حربا أهلية أو دولية على المستوى العالمي. وبعض هذه الصراعات سيبقى مشتعلا لفترة إضافية في المستقبل. ومن ناحية ثالثة، فان الجيل الراهن من فقهاء التطرف والعنف باسم الدين الإسلامي سيبقى مؤثرا لفترة إضافية وربما طويلة مقبلة.

كل ذلك يشير إلى قوة الانطباعات المتولدة عن نمط الممارسة وخاصة الممارسة السياسية. ولهذا السبب، نعتقد أنه أن الآوان لاستعادة زمام المبادرة من المتطرفين ولإقدام التيار الرئيس من الفكر الإسلامي الحديث بمبادرة كبيرة للسلام باسم "مشروع سلام إسلامي".

إن ما نعنيه بمشروع سلام إسلامي، هو أطروحة لبناء السلام على المستوى العالمي وأيضا على المستوى الداخلي بين المسلمين. ولا شك أن هذه الأطروحة يجب أن تكتسب قوة سياسية وزخما إعلاميا كبيرا يساندها من أجل استعادة صورة الإسلام، كموئل للرحمة ومسكن للسلام الروحي والسياسي أيضا. ولهذا المشروع أبعاد متعددة تضم:

الاجتهاد الفقهي والفكري

أول أبعاد مشروع السلام الإسلامي للعالم يتعلق بالجهد الفقهي المطلوب لبيان موقف الإسلام من الحرب والسلام. يكتسب هذا البعد أهمية بالغة نظرا لشيوع الاعتقاد بأن الفقه درج على ترديد ثنائية "دار الحرب ودار الإسلام أو السلام". والواقع أن الرؤية الإسلامية للعالم لم تقم على هذه الثنائية، كما أن الممارسة الفعلية والتاريخية أبعد ما تكون عن تكريس هذه النظرة التبسيطية. فقد حارب المسلمون بعضهم بعضا أكثر كثيرا مما حاربو غيرهم، كما أنهم تعرضوا للعدوان الخارجى أكثر كثيرا مما قاموا بالعدوان على غيرهم فيما يسمى بالفتح. وبينما شاعت الحروب في التاريخ كأسلوب لاكتساب الأراضى والمغانم، لم يمنح المسلمون أنفسهم حق الهجوم ابتداءا على غيرهم بدون شرط أو قيد. بل طور الفقهاء نظرة مميزة لقضية الحرب وجعلوها استثناءا.

بيد أن الفكرة الشائعة عن الفقه ليست غير مبررة تماما. فقد تصرف الفقهاء كمنظرين للحروب أحيانا وهو ما فعله مختلف المفكرين قبلهم، وفي أكثر الأحيان،

تصرف الفقهاء أو فكروا كقادة قوميين وعبر المنقولات والحمولات الذهنية العرفية لا الدينية.

وكثيرا ما يقال إن فقهاء الإسلام الأقدمين لم يعرفوا الفارق بين الحروب الدفاعية والحروب الابتدائية أو الهجومية أو أعمال العدوان، وهو الفارق الذى ينسب إلى القديس توما الأكوينى في نظريته المعروفة عن "الحرب العادلة". والواقع، أن المنظومة الكلية للفقه الإسلامي، فيما يتعلق بالحروب، تضمنت في الجوهر ما نسميه اليوم بالحروب العادلة. ولذلك وضعت اشتراطات وقيودا كثيرة على ممارسة البدء بالحرب وعلى كيفية ممارستها.

وتبرز هذه النظرة، بوجه خاص، في الاجتهادات الحديثة المحترمة حول الحرب والسلام في الفكر الإسلامي. فيؤكد المفكر السورى الكبير الدكتور مصطفي السباعي، أن الأصل في القرآن والإسلام هو السلام وأن الحرب شرعت للدفاع ولإنهاء الظلم والبغي فقط. ويتفق خاصة علماء الإسلام وفقهاؤه من السنة والشيعة، على أن الإسلام لم يشرع الحرب إلا لرد العدوان على الدين والنفس والوطن. ويستدل د. نصر فريد على هذا الرأي بما ورد في الآيات الكريمة: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين". وقوله تعالى: "فان اعتزلوكم ولم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا". وقوله: "فإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم".

في أغلب الصراعات التي خاضها المسلمو كانوا هم الأضعف طرفا، والصراع العربي الإسرائيلي أكبر نموذج حي يجسد هذه الحقيقة التاريخية.

ومع أن هذه النظرة كانت ولا تزال تشكل التيار الرئيس في الفقه الإسلامي. إلا أنه لا يمكن التقليل من أهمية وتأثير الفقه المتطرف الذي انبثق من أعمال الفقيه الباكستانى أبو الأعلا المودودي والفقيه المصري سيد قطب والمصادر الفقهية القديمة التي استندا إليها في تأكيدهما لفكرة الحرب الابتدائية أو البدء بالحرب لنشر "دعوة الإسلام" أو لتأسيس "نظام الإسلام".

وتنبع هذه الأهمية من أن نظرتهما في الحرب والسلام صارت هي الرؤية المعتمدة لتيار العنف في حركة الإسلام السياسي خلال الربع الأخير من القرن العشرين وحتى الآن، وبصورة خاصة لدى تيار "القاعدة". ولم يتمكن التيار الرئيس في الفقه الإسلامي من إعادة استلام زمام المبادرة الفقهية ذات الثقل السياسي حتى الآن.

تُلزمنا هذه الحقيقة بإنجاز مهمة استعادة صورة الإسلام فيما يتعلق بقضية السلام بعد التشويه الذي لحق بها على يد الغلاة والمتطرفين وذلك من خلال ما

نسميه بمشروع سلام إسلامي.

والواقع، أن الفكر الإسلامي طوال تاريخه يملك مكونات أساسية لهذا المشروع. غير أن هذه المقومات تتراوح بين القدم والحداثة وتختلط مع غيرها أحيانا بصورة تفضي إلى الخلط، بل وقد تبرر الغموض والإيحاءات المناقضة. وقد أشرنا بالفعل إلى بعض المقومات الضرورية والكامنة في الرؤية القرآنية للسلام والحرب. ونتصور أنه يتعين على الفكر والفقه أن يستكملا هذه المقومات جزئيا من خلال قراءة أكثر شمولا وعمقا للرؤية القرآنية وجزئيا من خلال استلهام وتقويم بعض المنجزات الأساسية في مشروع الحداثة.

من المتوقع استمرار موجة الإرهاب لفترة إضافية قد تطول أو تقصر، وعلى المثقفين العمل على استعادة الصورة المضيئة للإسلام التي اختطفها المتطرفون الدينيون.

تمنحنا القراءة المتعمقة للرؤية القرآنية مقومات أساسية لم ينهها أو لم يحسمها الفكر الإسلامي بالقوة والوضوح الكافيين. أول هذه المقومات (الناقصة): هي التأكيد على الإحداثيات الكلية للرؤية القرآنية فيما يتعلق بمكانة الإنسان في العالم. ويمكن لهذه الإحداثيات المساعدة في تشكيل ما يمكن تسميته "الإنسانية الإسلامية". ونشير هنا في الواقع إلى إشكالية العلاقة بين الدين والإنسان.

ففي الرؤية الغربية تشكلت الإنسانوية كرؤية للعالم ومكانة الإنسان فيه عبر معارضة ما هو ديني وما هو بشري. ونظرا لهيمنة رؤية كنسية تقوم على فكرة "القانون الإلهي" وامتثال الإنسان التام للتعاليم الإلهية فيما يتعلق بالحياة الأخلاقية أو المثالية على المستويين الفردى والاجتماعي، انبثقت الإنسانوية الغربية الحديثة لتعيد الإنسان إلى مركز العالم ولتمنحه حرية الاختيار والحق في تقرير مصيره بنفسه.

وبغض النظر عن الواقع التاريخى المتعين، فإن الرؤية القرآنية تحل معضلة العلاقة بين الإنسان والله بصورة كافية ابتداءا. فالإنسان، في الرؤية القرآنية، "مُستخلفٌ" في العالم: أي مُكلف بمهمة إعمار الكون. ومن ثم، المحافظة على سلامه وسلامته.

ينظر القرآن لهذه المهمة كأمانه أو بالأحرى كعقد أمانه إيماني الطابع، وإن كان قابلا للترجمة القانونية أو العقدية في العالم من خلال القانون الديني والوضعي معا، فمن الناحية الوضعية: لا فارق حقيقى بين الفكرة الحديثة عن "البيئة" أو مهمة انعاش البيئة من ناحية وفكرة "إعمار الكون" من ناحية ثانية. ذلك أن الفكرة الأخيرة تعد أكثر رقيا وتقدما من ناحيتين: تحريم (وتجريم) تخريب البيئة والحياة الإنسانية من ناحية، والالتزام باثرءاها دون إيذائها من ناحية ثانية.

يبدو أن المعنى الأعمق للسلام من وجهة النظر القرآنية "كونيا" بالفعل. نحن

نتحدث هنا عن سلام كونى: أي سلام بين الإنسان والطبيعة، ويظهر هذا المعنى بوضوح بالغ في فكرة إضافية تُجلي مبدأ الإعجاز الإلهي وتلزم الإنسان بنفس القيمة، وهي فكرة التوازن الكلي في الكون؛ والذي بدونه يقع الاختلال وتُباد الحياة.

إن السلام مبدأ كوني ولكنه أيضا بشري: أي يتعلق بتنظيم الحياة الاجتماعية. وببساطة آسرة تشرح لنا الرؤية القرآنية فكرة التوازن الكلي في المجتمع، بتعبير آخر في الحياة الإنسانية، وهو تعبير "التدافع" : أي ما يسميه الفقه الدستورى الحديث بالضوابط والتوازنات Checks and balances.

في هذا الإطار وضمن هذا السياق، يكتسب الإنسان حريته: ليست له حرية في تخريب توازنات الكون وانسجامه الطبيعي، وهو حر في اختيار مقترباته ووضع صياغاته الخاصة فيما يتعلق بكل قضاياه البشرية : أي الاجتماعية التاريخية فيما عدا ذلك.

ثمة توازن أيضا بين القانون الإلهي والقانون الوضعي. فالأول يشير إلى التحليل والتحريم كوازع أخلاقي وديني. والثاني، يشير إلى التكريم والتأثيم المجتمعيين. وفيما بين المستويين تقسيم للمجالات من ناحية وشيء من التكامل في التاريخ الاجتماعي من ناحية أخرى. والتقسيم واضح بذاته. فالثواب والعقاب الإلهيين يتمان في الآخرة بينما المكافأة والعقاب الوضعيين يتمان في الدنيا وعلى يد سلطات وضعيه مقيدة.

أما التكامل فواضح للغاية. إذ لم يفرض القرآن سوى عددا قليلا جدا من التشريعات اللازم تطبيقها، وبقدر واضح للغاية من المرونة في الواقع الاجتماعي، ويلزم أن يكون هناك قانون إلهي فيما يتعلق بالإحداثيات الكبرى للوجود وهدفها هو تعزيز الحياة.

وهناك أيضا إرشاد قوي عن وجوب قيام قانون وضعى يضعه البشر بأنفسهم وعبر اختيارهم الحر. تعنى فكرة القانون الوضعى هنا أمرا ضروريا للغاية وبسيطا كل البساطة، إذ يستند على البداهة أو الفطرة وهى ما تعنيه مدرسة القانون الحديث بالقانون الطبيعي.

إن الإحداثيات الكبرى في الكون، كما توضحها الرؤية القرآنية، ليست واضحة بذاتها للإنسان بالرغم من نداء الفطرة دائما. هنا يلزم أن يتدخل العقل في كل ما يتعلق بالاختيار البشرى الحر. ولا تدانى كلمة تلك الوضعية التى اكتسبتها لفظة "العقل" ومرادفاتها في القرآن. ولا يني القرآن عن تذكيرنا بأن العقل هو

مناط إدراك الإلوهية ذاتها، وهو أيضا الطاقة الإنسانية المكلفة بالأمانة. وهي ترتهن إلى امتلاك الإنسان تلك الصفة الكلية التي تصف بأفضل طريقة طبيعة الخالق: أي العقل.

يبدو العقل البشرى كقبس من الله. الله هو العقل المولد الأول والإنسان هو العقل بمستواه الثانى أو الثالث والمشتق من الأصل المولد. والفارق واضح: الله هو عقل محض والإنسان هو عقل مسكن في مادة لاعقلية. والخطاب هو أمر أو نداء باستخلاص أو استنقاذ ما هو عقلي مما هو لاعقلي.

وفقا لهذا، الإنسان مكلف بالدفاع عن السلام كاستنباط عقلي. ودون العقل لا مكان للسلام في العالم. والاخيار بين الحرب والسلام هو اختيار استنقاذ العقلي من اللاعقلي: أو الهمجي. وهو بهذا المعنى فعل نضالي في الأساس.

إعمار الكون أمانة تبدأ بادراك ما وضعه الله فيه من توازن. والإعمار هو الدفاع عن الحياة ومن ثم عن السلام كفعل نضالي. هنا تتلازم فكرة التوازن مع فكرة السلام بما يعيننا على فهم أن النضال ليس فعلا عسكريا أو بدنيا بل هو فعل عقلي. بل وعلى نفس الدرجة من الأهمية يعني هذا الفعل العقلي في الجوهر الدفاع عن "الاعتدال" بصفته التوازن في كل الأفعال. وقد أدرك فلاسفة الإسلام هذا المعنى للاعتدال وجعلوه جوهر كل أخلاق حميدة. فالصبر كقيمة أخلاقية هو الحد الوسط: أو الفعل المعتدل بين تطرفين أي التبرم والعجلة من ناحية والتسليم وفقدان الإرادة من ناحية ثانية. وهكذا تمضي قواعد الاستحسان والاستقباح في كل مظاهر السلوك البشرى.

وهنا أيضا تقع إشكالية السلام والحيز الملائم لحلها في الوقت نفسه: أي العدل. فلا سلام في الرؤية القرآنية بدون العدل. والدفاع الشرعي عن النفس هو ابتداءا إملاء الفطرة السليمة. وهو أيضا العدل باعتباره استنباطا عقليا. ولكن الأمر يتجاوز بكثير حق الدفاع الشرعي.

فالفطرة السليمة أو القانون الطبيعي يملي أيضا مقاومة الظلم والتوق للعدل. والأمران يمثلان الدافع الأقوى للنضال بما في ذلك النضال المسلح: أي الحرب سواء كانت داخلية (أهلية) أو دولية (بين الأمم والشعوب والدول).

تكرس الرؤية القرآنية الحق في شن الحرب ابتداءا بغية نيل العدل. وعكس الحرب أو النضال بصورة عامة هو قبول الظلم والاذعان له ومن ثم قبوله فعليا وعقليا وهو ما ينتهى بخلل جسيم لا في نظام المجتمع والأخلاق فحسب بل بالاخلال بنظام الكون وتجانسه وجماله أيضا. لا تناقض هنا بين معنيى النضال

والسلام. بل هناك تكامل فلسفي وأخلاقي بينهما. فالنضال هو مقاربة السلام عن طريق الفعل. وهدف الفعل النضالي هو استعادة التوازن في الكون والعدل في الأرض.

هنا تنحصر مشروعية الحرب في معنى "الحرب العادلة" وهى في اللغة القرآنية نقيض معنى العدوان الذي عبر الله سبحانه عن كراهيته له. ولكن هناك فارق كبير بين النضال أو ما نسميه في اللغة السياسية الراهنة بالمقاومة من ناحية والحرب من ناحية أخرى وبصورة أخص الحرب الابتدائية من ناحية ثانية. الحرب عموما هي نضال ولكن النضال لا يلزمنا بالحرب الا كملجأ أخير أي كحالة أو موقف استثنائي.

الرؤية الفقهية لم تقم على أساس ثنائية دار الحرب ودار السلام، والممارسة التاريخية أبعد ما تكون عن تكريس مثل هذ النظريات التبسيطية

هنا بالتحديد تكمن الإشكالية الوضعية في تعيين لزومية الحرب من الناحية النظرية. فثمة خطأ كبير في فهم الشعار الذي ترفعه مختلف الحركات المناهضة للظلم (مثال الهيكلية الراهنة للعولمة) والذى يقول "لا سلام بدون عدالة". الشعار بذاته سليم باعتباره استنتاجا أو استنباطا عقليا. فلا مقام للسلام في ظل الظلم. والظلم يفضي بالضرورة إن آجلا أو عاجلا للحروب.

ولكن هذا الاستنتاج ليس شعارا أو موقفا نهائيا أو مطلقا أو راهنيا والا وصلنا الى تشريع العدوان.

فثمة أولا اختلاط شديد في تعيين معنى الظلم والعدل في أحيان كثيرة. فالحياة الإنسانية عموما والمجتمعية بوجه خاص لم تعرف عدالة كاملة أو مطلقة أيضا، لأنه لا توجد يوتوبيا على الأرض. وفي سياق تداعى وتكاثف العلاقات والتفاعلات بين الأفراد والجماعات والمجتمعات أو الدول والأمم ثمة تماذج أحيانا بين العدل والظلم أو بين الحق والباطل أو الحسن والقبيح. وليس من العقل ولا من الممكن كذلك أن ننادي بالحرب أو الكفاح أو المقاومة المسلحة في وجه كل ما يعتقده جماعة ما من الناس ظلما والا انتهينا إلى الفوضى الكاملة.

وفي سياق التفاعلات والتداعيات اليومية الكثيفة بين الناس وسلاسل الأفعال وردود الأفعال التي تنشأ عن إدراك مظلمة ما قد يضيع الفارق تماما بين العدوان والمقاومة أو بين الهجوم والدفاع. ويملي المنطق أو حتى الفطرة السليمة التمييز بين الوقائع واصدار حكم عن كل واقعة تبعا لمقاديرها أو أقدراها. فليس من المعقول ولا من الفطرة السليمة أن نطلق سلسلة من عمليات الثأر مثلا قد يقتل فيها "بدون حق" آلاف الناس لمجرد أن وقع عدوان على شخص واحد في البداية أو وقع ظلم بسيط يمكن بكل تأكيد تداركه بالتفاوض. ويحفظ لنا التاريخ السياسي

والأدبي مثلا كيف وقعت حرب البسوس قبل الإسلام لمجرد خلاف بسيط على "جمل". وقد أدان الإسلام هذه العقلية الثأرية الت تنتهى بتخريب الحياة الإنسانية لعدة أجيال بسبب واقعة بسيطة اختلفت فيها تقديرات جيل واحد أو بنهاية المطاف شخصان.

وليس من المنطقي أو من باب الفطرة السليمة أن يتم اطلاق الحق في المقاومة أو الكفاح المسلح الا عندما يقع ظلم كبير بجماعة صغيرة أو كبيرة من الناس. وقد اختفظت لنا الرؤية القرآنية بمثل يقاس عليه في تعيين الظلم الكبير وهو "الإخراج من الديار" وهو ما يذكرنا بالحالة الفلسطينية في الواقع العربي المعاصر. ولكن حتى في هذه الحالة لا يبدو اطلاق الحق في المقاومة المسلحة أمرا دون قيود أو شروط. إذ يصطدم هذا التفسير بأفضلية السلم على الحرب كقاعدة عامة في الرؤية القرآنية أو الإسلامية.

الأصل في الإسلام هو السلام ولم تشرع الحروب إلا لرد العدوان على الدين والنفس والوطن. وكتابات المودودي وقطب تشرعن الإرهاب من خلال ارتكازها على الحرب الابتدائية أو المبادرة بالحرب بدعوى العمل على نشر الإسلام.

ويتدخل هنا شرطان جوهريان: الأول هو العقل والثاني هو الصبر. الشرط الأخير يبدو أمرا معقولا بذاته. فإن وقع ظلم فإن النضال بالمعنى العام: أي النضال السلمي هو تكليف ضروري في كل الأوقات والأحوال باعتباره تعبيرا عن فضيلة الصبر. والصبر لا يتحدد مطلقا بالاستسلام أو الاذعان أو قبول الظلم أو التعايش مع الابتلاء وإنما هو فعل ينطلق من تفضيل الحكمة: أو النضال السلمي على غيره من وسائل ومقاربات النضال ضد الظلم.

وينبغي بالطبع أن تعمل الحكمة ابتداءا في تعيين معنى الحق والباطل أو العدل والظلم ثم بعد ذلك في تفضيل مقاربات النضال ضد الظلم. وهذا هو المعنى العظيم في الآية الكريمة التي تقول "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين". فالإنسان مأمور بمقاومة الظلم ولكنه ليس مأمورا بأن يهتف بنداء الحرب كلما شعر بأن ظلما وقع به. وهنا يعني النضال في الجوهر المفاوضة بالمعنى الواسع للكلمة والتى قد تتجسد في الوساطة والمصالحة والتحكيم والتقاضى. فإن فشلت كل هذه المقاربات والوسائل تطرح الحرب نفسها كآلية ممكنه ومشروعة.

كون الحرب آلية مشروعة لا يعني الأخذ بها بالضرورة كاختيار. إذ يتدخل هنا الشرط الثاني وهو العقل. فلا يمكن أن نعقل مثلا أن يهتف الناس بالحرب التي قد تبيدهم مثلا من أجل الدفاع عن مصالح مادية مهما كانت قيمتها. والواقع، أن هذا التقدير ليس أمرا مجازيا بأي معنى. فكثيرا ما وقعت إبادة شعوب بكاملها بسبب الحروب المتصلة.

غير أن هذا المصير نفسه قد يقع الآن في دقائق قليلة إذا وقعت حروب نووية. بل يمكن القول بأنه لا توجد قيمة أو قضية جديرة بأن يشعل الناس بسببها الحرب لو أنها تعني إبادتهم. وهذا هو ما قالت به حركة مناهضة الحرب في فيتنام ردا على التحذير من خطر الشيوعية في الولايات المتحدة والغرب عموما: الأفضل أن يكون المرء أحمرا عن أن يكون ميتا Better red than dead

ومن المؤكد أنه يجب عقلا أن يكون هناك تناسبا بين تكلفة الحرب والقيم أو المصالح التي ينطلق الناس من الدفاع عنها بما فيها قيمة العدالة مفهومة بصورتها المادية الملموسة. ويجب أن يحترم الحكم العقلي الذي يقول بأن الدفاع السلمي عن العدالة له أولوية على الدفاع أو الهجوم العسكري وبصورة خاصة عندما تفرض الحرب تكلفة أكبر بكثير من الهدف منها.

وكأحد التعبيرات عن هذه القاعدة العقلية يجب أن تكون القوة الموظفة في سياق النضال بما فيه النضال العسكري من أجل قيم كلية ضد مخالف أو ظالم ما أكبر بصورة ملموسة مما يملك هذا الظالم توظيفه في حرب ما. وقد استخدمت الدول هذا المبدأ العام من خلال عقد التحالفات مما أدى أحيانا لسقوط هذا الشرط من الناحية العملية عندما تكون التحالفات متاحة على جانبي الصراع العسكري أو السياسي.

أما في ظل الفكرة الحديثة عن التنظيم الدولي، فإن هذه الفكرة تطورت إلى أطر أرقى نظريا فيما يسمى بمبدأ "الدفاع الجماعي". والواقع أن هذه الفكرة متجذرة في الرؤية القرآنية وخاصة في الآية الكريمة "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلو التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله....".

ولكن قيام نظام للأمن الجماعى يقوم بهذه الوظيفة بصورة منهجية يعني قيام منظمة دولية تملك تفويضا من جانب دول العالم بهذا الاختصاص. ويمثل تأييد قيام الأمم المتحدة بهذه الوظيفة أحد أهم عناصر المشروع الإسلامي المقترح للسلام الدولي. ومع ذلك، فلا بد أيضا أن يقدم هذا المشروع نقدا شاملا لأداء الأمم المتحدة منذ نشأتها وأن يؤسس هذا النقد على رؤية مستقبلية لتثوير أداء هذه المنظمة الدولية وليس لهدمها.

وثمة عناصر ضرورية متفق عليها عالميا لهذا النقد مثل احتكار دولة واحدة وهي الولايات المتحدة ومعها عدد قليل من دول العالم للقرارات الخاصة بصيانة السلم والأمن الدوليين وامكانية التلاعب بالمنظمة الدولية وتجميد الأداء القضائية

للمنظمة الدولية أي محكمة العدل الدولية وسحب أو تكميش اختصاصات الجمعية العامة التي تمثل برلمان العالم الحقيقي لصالح مجلس الأمن وإهمال أو ضعف الاختصاصات التنموية للأمم المتحدة وعلى رأسها اختصاص أو مهمة القضاء على الفقر وتعزيز التمتع بحقوق الإنسان كمنظومة مكتملة.

لا يمكن الفصل بين وظيفه صيانة السلم بين الشعوب والأمم والدول من ناحية ووظيفة ضمان وإعمال آليات العدل من ناحية ثانية. ولذلك فمن الضرورى أن يدعو مشروع السلام الإسلامي لقدر كاف من الاهتمام بل والتركيز على قضية العدالة والقضية الاجتماعية فيما بين الدول وداخلها.

السلام مبدآ كوني وبشري معا، لأنه يتعلق بتنظيم الحياة الاجتماعية ويحقق فكرة التوازن الكلي في المجتمع.

القضية الاجتماعية

هذه هي بعض العناصر والمقومات الأساسية في الاجتهاد الفقهي الضروري لطرح مشروع سلام عالمي. ولكن هذا المشروع ينطوى على مقومات أخرى. ففي الأوضاع الدولية الراهنة يعد الفقر والمرض والجهل أحد أهم إن لم يكن الاعاقة الأولى للسلام على مستوى الكون.

إننا نعني بالفقر لا مجرد العوز المادي أو العجز عن تلبية الحاجات الأساسية الضرورية لتجديد وصيانه الحياة الإنسانية وإنما نعني أيضا القصور في الخيال والموهبة وفي الشروط الذاتية لصنع اختيار متعلم وراق أخلاقيا ومجتمعيا بل نعني أيضا العجز عن صنع أفضل اختيارات ممكنه تصون وتعزز وتنمى مجموع الشروط الكلية المناسبة للحياة الإنسانية بما فيها الشروط البيئية (الكونية).

إن هذا العجز كامن في أنماط متخلفة للتنظيم الاجتماعى. وبكل أسف لم يتمكن فقهاء المسلمين القدامى والمحدثون من فهم واستبعاب هذه القضية بقدر كاف من العمق والمعرفة بعلوم المجتمع. ولذلك تبقى هذه المهمة أحد أبرز مجالات التفاعل بين الفقه والعلوم الاجتماعية والإنسانيات. ويمتد هذا التجاهل أو الفقر المعرفي إلى مختلف صور التنظيم الاجتماعى بما فيها ابسطها وعلى راسها الأسرة وعلاقات النوع الاجتماعي.ولهذه القضية ارتباط عميق بقضية السلام حيث أن المرأة والطفل هم أكثر من يدفعون ضريبة الحروب.

إن أي مشروع للسلام لا يتعرض لقضية المرأة والطفل يبقى ناقصا بشدة. ويتعين على نشطاء حقوق الإنسان أن يتفاعلوا بكثافة مع الفقهاء والمفكرين الدينيين لاقناعهم بأهمية الاعتراف بحقوق المرأة والطفل كما استقرت في وجدان العالم واتفقت عليه الوثائق الدولية وعلى رأسها اتفاقية القضاء على صور التمييز ضد

المرأة. ويجب الاجتهاد في بحث وسائل القضاء على الاتجار في الأطفال والقضاء على كافة صور العبودية الحديثة. كما يجب الاجتهاد لتأمين حصول المرأة والأطفال على حقوقهم المشروعة بما في ذلك حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية.

ترتبط قضية التنمية والقضاء على الفقر بالسلام والعدل معا بصورة عميقة للغاية. ويمكن القول بأن الجذور الحقيقية للتخلف كامنة في الأنماط التقليدية للتنظيم الاجتماعى بكل مستوياته. وعندما يحرم التنظيم الاجتماعى النساء والأطفال من حقوقهم الأساسية فهو أيضا يسبب فقرا شديدا في الخيال وفي الطاقة الضرورية لانهاء الفقر والتخلف.

ويؤدي التخلف في التنظيم السياسي للمجتمع إلى نفس النتيجة. فالحرمان من حقوق وحريات الضمير والاعتقاد وحرية الفكر والتعبير الى افقار الخيال وتنضيب المعرفة الضرورية لاطلاق الطاقات الإنسانية في مجال الإعمار والنهوض الاقتصادى. ويشيع الفقر والبؤس وتتمكن الأمراض والأوبئة من افتراس ملايين الناس. كما تنطلق نزعات التعصب والعنف من كل قيد.

ومن هذا المنطلق فإن مشروع السلام الذي يجب أن يحمل اسم الإسلام يجب أيضا أن يطرح رسالة الاعمار بمعنى التنمية والنهوض بالبيئة وشئون الكون والثقافة والمعرفة والظروف المادية الضرورية لأرقى صور الحياة الاجتماعية والإنسانية بما في ذلك تنمية وتطوير التنظيم الاجتماعي والسياسي على كافة المستويات. وبتعبير آخر يجب أن يشتمل مشروع السلام الإسلامي على المكونات والعناصر التالية:

١) تطوير التنظيم الاجتماعي بما يطلق امكانيات التعليم وانتاج المعرفة ويعزز حريات الفكر والتعبير فضلا بالطبع عن حرية الاعتقاد وحرية الضمير التي يشدد عليها التصور القرآني للدعوة.

٢) تأكيد الضرورة الخاصة لتأمين المساواة أمام القانون والمساواة بين النوعين الاجتماعيين والمكانة الخاصة لحقوق الطفل بدون تمييز على أساس النوع أو الجنس أو أي اعتبار اخر.

٣) النهوض بالبيئة وانعاشها كالتزام وتدبير ضرورى لاعمار الكون وتوازنه وبالطبع لصيانة وتعزيز الحياة الإنسانية.

٤) المسئولية الخاصة للبشرية في إنهاء الفقر بكل أشكاله والعمل على تعميم قواعد العدالة بما في ذلك ضمان معاملة تفضيلية للبلاد والفئات الأكثر فقرا وصياغة برامج عمل محددة فضلا عن إعادة التفاوض حول الاتفاقيات الاقتصادية الدولية

لتعزيز فرص البلاد الأكثر فقرا في التقدم السريع اقتصاديا واجتماعيا.

وإذا كانت هذه العناصر الضرورية في مشروع للسلام الإسلامي فإن إطلاق هذا المشروع يحتاج بكل تأكيد إلى عمليات تمهيدية على المستويين السياسي والثقافي وهو ما نناقشه في العدد المقبل.

د. محمد السيد سعيد

سيد عويس..
الإصغاء إلى هتاف الصامتين

د.محمد حلمي عبدالوهاب *

" إن الفكر ليس ما يجعلنا نؤمن بما نفكر أو نرضى بما نفعل، بل هو ما يجعلنا نطرح مشكلة ما نحن عليه بالذات، ليس عمل الفكر أن يدين الشر، بل أن يستشعر الخطر الذي يكمن في كل ما هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ موضوع إشكال ".

ميشيل فوكو

إذا كان جرامشي قد تحدث مطولا عن أنماط المثقفين وتنوعهم ما بين مثقف تقليدي ومثقف عضوي، فإن الراحل سيد عويس يعد نسيجا وحده في هذا السياق. ففي خضم الحياة الرمادية الشائهة التي عاصرها والتي لا ملامح لها تقريبا وفي ظل التغيرات الاجتماعية التي تتمظهر على هيئة قيم وسلوك ومعتقدات شعبية، ينحاز المثقفون، عادة، إلى النخبة السياسية ليتحولوا إلى مجرد أدوات سلطوية. فيما تنحاز الصفوة، بالمعنى الثقافي لا السياسي، إلى الفئات المهمشة التي تم إذلالها على مدى عقود متتابعة. وتحت هذا النمط الأخير يندرج سيد عويس. فقد أرعى السمع طويلا لهتاف الصامتين، أولئك الذين لا يقوون على البوح في ظل تسلط الدولة وجبروتها، وهو هتاف يتواتر بصيغ شتى ليختزل في عبارات بليغة شديدة الإيحاء والمعنى تعكس عذابات المهمشين وهى تتوسل

* مدير تحرير رواق عربي.

الخلاص، تارة بالنجوى والابتهال إلى الله قصد عدالة السماء، وتارة أخرى بأحلام اليقظة والتي لا تكف عن السلوى والاشتهاء!!.

ولد سيد عويس في ١٩١٣/٢/١٣، بأحد الأحياء الشعبية بالقاهرة وعاش فيه حتى بلغ سن السابعة والعشرين ثم انتقل إلى حي شعبي آخر حتى بلغ السابعة والأربعين من عمره. ويبدو أن رقم ١٣ الذي تكرر مرتين في تاريخ ميلاده، والذي يتشاءم منه المصريون قد طبع مسار حياته الشخصية إلى حد بعيد. فحين ولد كان الخديوي عباس الثاني يحكم مصر ثم توالى أبناء محمد علي في حكمها حتى تحولت إلى جمهورية تولى رئاستها محمد نجيب ثم عبد الناصر فالسادات وأخيرا مبارك أي أنه عاش ثورتين كبيرتين: الأولى ثورة ١٩١٩ وكان في السادسة من عمره ثم ثورة يوليو ١٩٥٢.

أحس بعبء التاريخ الذي يحمله على ظهره في يناير ١٩٣٠ عندما اضطر إلى ترك المدرسة الثانوية بعد وفاة أبيه، الذي كان يحلم أن يلتحق ابنه بالجامعة ثم يسافر إلى أوروبا للحصول على الدكتوراه، ومع ذلك، لم تكن وفاة الأب العامل الوحيد لانقطاعه عن الدراسة وإدارة المحل التجاري، بل كان أهم هذه العوامل إلحاح الجد أن يقوم الابن مقام أبيه، مؤمنا بأن الحياة أعظم جامعة!!.

وحين رأى أباه العملاق يتحول إلى شبح في جسم إنسان ويموت، كان عمره أقل من سبعة عشر عاما وإبان طفولته، شاهد إخوة وأخوات له يموتون بعد سنوات قليلة من ميلادهم، وربما تساءل وقتذاك عن هذا الزائر المجهول الذي يحل فينا متى يشاء ويرحل عنا متى يريد فكان ذلك سبب اهتمامه العميق بالمجهول والذي اتضح في دراساته اللاحقة فيما بعد. هذا على المستوى الشخصي، وعلى المستوى القومي تضمن التاريخ الذي ظل يحمله على ظهره الأحداث الجسام التي عاشها الشعب المصري، وعاينها هو متفرجا حينا، ومشاركا أحيانا أخرى.

فعلى مدى أكثر من قرن ونصف من عمر الدولة الحديثة في مصر، بني الشعب المصري خلالها القناطر والسدود وشق القنوات والترع، حرث وعرق وغرس وروي، زرع دون أن يحصد وجمع دون أن يملك، وظل يطوي بطنه جوعا فيما يشبع غيره، يرتشف كأس المهانة والذلة والخضوع ويرتوي غيره بثمرة كده وجهده، يزرع الذهب الأبيض لينام في العراء!! أو في المقابر حيا مع الأموات أو ميتا مع الأحياء!! جائعا بائسا عطشا، تلهب ظهره سياط جلابي الضرائب وكرابيج السخرة، يحاصره ثالوث الفقر والجهل والمرض، يدفع ثمن غباءات الأنظمة التي تحكمه فيكون في الحروب بمثابة الوقود كما لو أصبح قدره أن يظل مدفونا في الإنجاز تلو الآخر وفي المعارك الصحيحة والخطأ على حد سواء.

شاهد سيد عويس آلام الطبقة الكادحة وعاين عذابات الفقر والهدر والامتهان للشعب المصري الذي امتزجت دماؤه العذبة مع الملح الأجاج في حفر القنال، ليبيعها الخديو فيما بعد!! ووقف مع عرابي وخلف سعد واحتضن الثورة، وانتصر في أكتوبر، وبني آلاف المصانع والسجون!!!، لكن حكامه أقاموا له المعتقلات والمقابر والمحارق في سيناء وفي ترب الغفير والإمام الشافعي، وفي

القطارات والمسارح وعلي طرق الإسفلت ومن فوق كباري الموت .

لم يقبل سيد عويس أن يكون هذا الشعب بمثابة الوقود الذي تخاطبه عموم النخبة المصرية ثقافية كانت أو سياسية وتطلب وده في أوقات الشدة، ليظل الجاثمون علي صدره في أماكنهم ويظل الواحد فيهم غانما بأسلاب من يزرعون دون أن يزرع، يستمتع بنصر الشهداء دون أن يحمل المدفع!! وبالرغم من ذلك لم يكن التاريخ الذي حمله سيد عويس على ظهره سوداويا محضا أو قاسيا دائما، ويكفيه، كما ذكر بنفسه، أنه عاش في عصر سيد درويش وشوقي وحافظ والرافعي والزيات وطه حسين والمازني والعقاد وهيكل والحكيم وغيرهم، ممن كانوا ملء السمع والبصر والفؤاد.

كان سيد عويس قد فكر في كتابة سيرته الذاتية عام ١٩٧٣عندما بلغ الستين من عمره، وكأنه كان يريد تقديم كشف حساب لمن يأتي بعده، ومرت ثماني سنوات حتى اكتملت لديه الصورة الذهنية عن الحياة التي عاشها فتجاسر على كتابتها عام ١٩٨١، معتبرا نفسه حالة تستحق الدراسة فالتاريخ الذي يحمله على ظهره ليس تاريخا شخصيا بقدر ما هو تاريخ الأمة المصرية بكل مآسيه المتتابعة وأفراحه النادرة، مقسما إياه إلى أقسام ثلاثة: الجذور والبذور والثمار.

درس سيد عويس خوف المصريين على تنوعه كظاهرة ضمن دراساته المتعددة، والتي كان يعايش وقائعها عن كثب، فتراه يجري دائبا وراء كل سيارة نقل أو لوري أو عربة كارو في إحدى عشر محافظة من محافظات مصر ليجمع الكلمات المكتوبة على هياكلها ولمدة ثلاث سنوات متتابعة!! يبحث في القرى والنجوع وفى شوارع المحروسة في الأزقة والطرقات وعلى نواصي الحارات بين الناس «الشغيلة» البسطاء، ليقدم صورا حقيقية يدرسها ويحللها ويخرج بنتائج منها، آلمته النكسة والهزيمة فانزوى إلى نفسه يسائلها ويحاكمها ويحاسبها، وحين أتم دراسته المتعلقة بالروح المعنوية لجنودها، اصطدم والسلطة القائمة فمنعت دراسته من النشر!! وهو أمر عانى منه علم الاجتماع كثيرا في مصر والتي يصر النظام فيها على اعتبار مباحثه خطرا على الأمن القومي، لدرجة أن أمن الجامعة أزال لافتة لندوة في جامعة عين شمس تحت عنوان «الفقر في مصر» على اعتبار أن العنوان بمثابة اعتراف بتفاقم الفقر لدرجة المشكلة، وكأن إزالة اللافتة محو للفقر فيها!!!.

آثر سيد عويس أن يعمل في صمت، وربما أن يرحل في صمت كذلك، مستمعا إلى هتاف الصامتين، مبتسما في وجه المستضعفين الذين لا حول لهم ولا قوة يلوذون بضريح الإمام الشافعي بعد أن فقدوا النصير وكأنهم يلجئون إلى محكمة الأولياء بعد أن خذلتهم محكمة الأرض يستنصرونها ويطلبون إليها أن تعجل بالانتقام الإلهي من الظلمة الفاسدين باعتبارها قوة مدبرة لهذا العالم، تقيم العدل فيه وتحفظ عليه نظامه!!.

ولم يكتف بذلك وإنما حلل هذه الظاهرة في ضوء علم القانون الجنائي، فأفاض في شرح مفهوم «الجرائم غير المنظورة» وبين كيف تتضمن لائحة شكاوى هؤلاء جرائم ترتكب في حقهم دون أن يكون بإمكانهم مجرد الحق في الشكوى!! أو أن يفصحوا عن مرتكبيها لشدة سلطانهم أو لإحراجات

شخصية، فأحدهم يشكو إلى الإمام بطش الإقطاعي الكبير بعائلته وانتهاكه لحرمات بيته جهارا نهارا دون أن تقوى أية سلطة على ردعه، وأخرى تشكو إليه تحرشات حماها في غياب زوجها...إلخ.

قدم لنا سيد عويس أنماطا متعددة من الخوف بعضها مكتسب بفعل فاعل وبعضها متوارث بحكم العادات والتقاليد. وأخطرها جميعا الخوف من المجهول، هذا الذي بات يحكم سياقات وجودنا وانتهاءنا، فقد شغلته مبكرا فكرة المجهول والخوف منه في ثقافة المصري عبر تاريخه، فيما يقول، ورأى فيه ظاهرة كانت تتبلور في صورة جهاز إعلامي شعبي، فالصامتين في أي مجتمع، وإن بدو كذلك، لا يبقون صامتين على الدوام، إذ سرعان ما يرتفع صوتهم من حين لآخر مجلجلا في الآفاق، تارة يلامس عنان السماء وقت التضرع والابتهال، وتارة أخرى يهمس في خفوت عند الصلاة، وعند الدعاء، أو يعلو حينا في حلقات الذكر وفي رحاب أماكن العبادة أو خارجها، في ضحكات العامة الخافتة إثر نكتة سياسية تهزأ بالنظام وممثليه، حيث النكات بمثابة «نزهة للمقهورين» تعبر عن مكنون الشعب وواقعه المعاش، وهي تعبير لا يمكن ضبطه إذ تنتشر بسرعة فائقة تحول دون الإمساك بها.

وقد رصد سيد عويس ضمن هذا الاتجاه ظاهرة الكتابة على هياكل السيارات محللا دلالات ألف جملة تتوزع ما بين عبارات ذات مضمون ديني، وأخرى شعبية تأخذ شكل النصائح والأمثال والأقوال المأثورة...إلخ. وحاليا تبلورت في مدونات الانترنت والتي أصبحت أحد تلك الوسائل التي يعبر بها المواطن المكبوت عما بداخله في ظل التسلط والاستبداد.

سيظل سيد عويس متربعا على عرش المثقفين الملتزمين بقضايا أمتهم، ولن يذهب تاريخه الذي ظل يحمله على ظهره سدى، وإنما سيمتد لأجيال متتابعة وسيبزغ فجره من جديد في أعمال تلامذته مبشرا بميلاد آخر ووطن مختلف.. ومذكرا أيضا برجل "من الزمن الجميل".

مراجعات وإحالات

١- سيد عويس: هتاف الصامتين، ظاهرة الكتابة على هياكل المركبات في المجتمع المصري المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.
٢- سيد عويس: الازدواجية في التراث الديني المصري، دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية، دار الموقف العربي، القاهرة، ١٩٨٥.
٣- سيد عويس: رسائل إلى الإمام الشافعي، دراسة سوسيولوجية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٨.
٤- سيد عويس: عطاء المعدمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٣.

العولمة والجريمة والحياة السجنيّة


سامي نصر *

تهدف هذه الدراسة السوسيولوجيّة إلى تقديم قراءة لظاهرة العولمة مغايرة للدراسات التي تناولتها، إمّا من جانبها الاقتصادي أو جانبها الثقافي. في محاولة للاعتماد على علم الاجتماع الإجرامي وسوسيولوجيا الحياة السجنيّة، بحيث يكون تركيزنا على جملة من العلاقات الترابطيّة من مثل:

- علاقة العولمة بتطوّر الأنظمة السجنيّة.
- اقتحام الشركات المتعدّدة الجنسيات عالم الاستثمار السجني (خوصصة السجون).
- علاقة العولمة بالمنظمات أو المؤسسات الحقوقيّة العالميّة.
- علاقة العولمة بتفاقم ظاهرة الجرائم التقليديّة.
- علاقة العولمة بالجرائم المستحدثة .
- تأثيرات العولمة على التركيبة السكانيّة للمجتمع السجني.

قراءة أوّليّة لظاهرة العولمة

قبل تناول مختلف العلاقات الترابطية بين العولمة والجريمة والحياة السجنيّة من الضروري تناول بعض القراءات والمفاهيم المستعملة لدراسة العولمة Globalization.

فمن بين أهم الدارسين لهذه الظاهرة نجد الباحث عبد الإله بلقزيز والذي ركّز اهتمامه على الطابع الانفتاحي للعولمة وقضيّة التجانس الثقافي وذوبان الهويّة الثقافيّة للشعوب. فيرى أنّ العولمة ظاهرة تسير بالمجتمعات الإنسانية نحو ما يمكن تسميته بالتجانس/التشابه الثقافي وتهدف لتكوين وخلق

* باحث تونسي مختص في علم اجتماع السجون.

الشخصية العالمية ذات الطابع الانفتاحي على ما حولها من مجتمعات وثقافات مختلفة[١].

أمّا شفيق الطاهر في دراسته «العولمة واحتمالات المستقبل» فحاول تناولها من خلال علاقتها بانتشار وهيمنة النظام الرأسمالي. ويرى أنها تمثل في حقيقة الأمر عملية رسملة للعالم، أي أنها آلية لنشر مبادئ النظام الاقتصادي الرأسمالي وفرضه على عامة الأساليب الاقتصادية التي تتبعها المجتمعات الأخرى[٢]. وفي نفس الاتجاه تقريبا ذهب الباحث عبد الحسن جواد حين ربطها بالمشروع الأمريكي والذي يهدف -حسب تعبيره- إلى أمركة العالم، أي نشر الثقافة الأمريكية بحيث تغلب على الثقافات المجتمعية الأخرى[٣]. فالعولمة لم تعد مجرّد هيمنة نظام اقتصادي بل هيمنة سياسيّة وثقافيّة للولايات المتحدة الأمريكيّة.

وفي اتجاه آخر ربط الباحث شعبان الطاهر الأسود قضيّة العولمة بالتغير الاجتماعي العام ومسألة التحديث، ويؤكد في هذا الإطار بأنّ العولمة تشير إلى التغير على مستوى العالم الإنساني، أما التحديث فهو يشير إلى التغير على مستوى المجتمع الواحد. وللدلالة على هذه التفرقة ما بين مفهومي التحديث والعولمة (وهى فروق كمية أكثر من كونها فروقا نوعية) نجد بعضاً من المنتمين إلى علم الاجتماع بالدرجة الأولى يشيرون إلى عصر العولمة بأنه عصر ما بعد التحديث الاجتماعي أو مرحلة ما بعد التصنيع[٤].

الفرق بين العولمة والعالميّة

من الصعب جدّا التمييز بين مفهومي العولمة والعالميّة. فعلى المستوى النظري نجد على الأقل ثلاثة مستويات يمكن من خلالها التمييز بينهما، ويتمثل المستوى الأوّل في طبيعة الدور الذي تقوم به الدولة. والمستوى الثاني يتعين في شكل وطبيعة الهيمنة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. أمّا المستوى الثالث فيمكن في الأسس التي على ضوئها تقع التحوّلات الاجتماعيّة.

حاول السيد محمد فائق أمين عام المنظمة العربية لحقوق الإنسان تناول هذه المستويات الثلاثة فذهب إلى أن العولمة تحد من دور الدولة وسلطاتها لتضعف تأثير الحدود السياسية والسيادة؛ كما تقوم العولمة بدور تسييد أوضاع معينة على العالم أجمع، أي أنها تعتمد على التحول من الخارج. ومن ثم فلن تتغير الاقتصاديات من داخل الدولة – على سبيل المثال – لذلك لا بد من فرضها من خلال المؤسسات الدولية والضغوط الخارجية من أجل تحويل هذه الاقتصاديات وإدماجها في النظام العالمي وليس اعتماداً على الدينامية الذاتية، ما يعد اختراقا للآخر وسلبا لخصوصيته.

فالعالمية شيء مختلف عن العولمة، لا تُنهي دور الدولة، ولا تسعى للتقليل من شأنها. وتضع على الدولة التزامات معينة وتحتاج لدورها لتنفيذ هذه الالتزامات...» [٥]

علاقة العولمة وتطور الأنظمة السجنيّة

العولمة وحقوق الإنسان

من الملاحظ أنّ الحقوق السياسية والمدنية احتلّت مكانة متميّزة في عصر العولمة بعد أن أصبحت حقوق الإنسان لغة العصر والوجه الآخر للعولمة. كما تعد قضيّة السجون والأوضاع السجنيّة والقواعد القانونيّة المنظمة لهذه المؤسسة أحد أهم المواضيع المرتبطة بحقوق الإنسان والعولمة لأسباب متعددة من بينها:

أوّلا، سرعة وسهولة انتقال الخبر الناتج عن التطور المذهل في تكنولوجيا الاتصال وثورة المعلومات. بحيث لم يعد من الممكن إخفاء الانتهاكات التي تحدث لحقوق الإنسان في أي بلد، ولم يعد من الممكن لأي مجتمع من المجتمعات بفضل هذه الثورة حجب أو إخفاء ما تقع فيه من انتهاكات. فبقدر ما أحكمت المؤسسات الحكوميّة غلق المؤسسة السجنيّة وعزل المساجين عن العالم الخارجي، بقدر ما أصبحت هذه السجون مفتوحة على العالم الخارجي من المنظمات الحقوقيّة الوطنيّة والدوليّة.

ثانياً، نشوء ما يسمى بالمجتمع المدني الدولي. حيث تكوّنت مجموعة شبكات لحقوق الإنسان متعددة الجنسيات وتضم معظم جمعيات ومنظمات حقوق الإنسان في العالم وتقوم بالتنسيق فيما بينها، وتقود التحركات الدوليّة لمواجهة الانتهاكات المحلية. «وتعتبر هذه الشبكات نواة حقيقية لقيام مجتمع مدني على مستوى الكوكب، ولقد لعبت الإنترنت وأدوات الاتصال الحديثة بما فيها الفاكس والمحمول والميديا العالمية الدور الرئيس في إقامة هذه الشبكات.[٦] وفي هذا الإطار نجد المنظمة الدوليّة للإصلاح الجنائي وتقع في لندن (PRI) Penal Reform International وموقعها www.penalreform.org وقد تأسست في سنة ١٩٨٩، وأيضا (Observatoire International des Prisons) (OIP).

ثالثاً: ارتباط الاستثمارات الدوليّة والانفتاح الكامل على العالم باحترام الحد الأدنى من حقوق الإنسان فكثير من البنوك ومؤسسات التمويل الدولية تقحم الجانب الحقوقي في نشاطاتها الاقتصاديّة والتنمويّة فارضة على العديد من الدول «التقدم في مجال الوعي بالحريات الأساسية والديمقراطية، وخاصة أن معظم الدول والمؤسسات العالمية الغربية المهتمة بعمليات التحول إلى اقتصاد السوق مثل الولايات المتحدة وصناديق التنمية وفي مقدمتها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي بالإضافة إلى مجموعة الدول الأوروبية، تربط بين المساعدات التي تقدمها للدول النامية وبين سجل حقوق الإنسان والتحولات الديمقراطية في هذه الدول. وبطبيعة الحال فإن ازدهار الديمقراطية يؤثر إيجابياً على حقوق الإنسان».[٧] لأجل ذلك أصبحت الإصلاحات السجنيّة والتشريعات القانونيّة توظّف من طرف الحكومات لكسب درجة رضا الجهات المانحة وجلب المستثمرين الأجانب.

تطوّر الأنظمة السجنيّة

عرفت المؤسسات العقابيّة العديد من الأنظمة السجنيّة المتعاقبة والمرتبطة أساسا بالتطوّرات البشرية. وخاصة بالأفكار والاتجاهات الإصلاحيّة لبعض المفكّرين والمهتمّين بالشئون العقابيّة على غرار سائر المؤسسات الاجتماعيّة الأخرى. بحيث لعبت العديد من المتغيّرات الداخليّة والخارجيّة في جعل العالم السجني يحتلّ صدارة بوادر التغيير الاجتماعي. وفي ما يلي لمحة عن تلك الأنظمة السجنيّة:

النظام الجمعي:

النظام الجمعي هو أقدم الأنظمة السجنيّة التي عرفتها البشريّة. يتميّز بالاختلاط بين المساجين ليلا ونهارا في جميع أعمالهم اليوميّة كالأكل والنوم والتحادث... ومن ايجابياته أنه يحفظ على المساجين توازنهم النفسي والمادي، باعتباره أقرب الأنظمة إلى طبيعة الإنسان وأشبهها بالحياة الاجتماعيّة خارج أسوار السجن.

كما تقترب كثيرا من القواعد المنصوص عليها في "القواعد النموذجيّة الدنيا لمعاملة السجناء". ولكن في المقابل يتضمن هذا الشكل التنظيمي العديد من السلبيات منها، جعله من المؤسسة السجنيّة مدرسة لصناعة الجريمة وتكوين المجرمين والمحترفين، وتمكّن السجناء فيه من خلق أشكال تنظيميّة أخرى معاديّة للنظام الإداري وللقائمين على شئون السجن.

النظام الفردي أو النظام البنسلفاني أو الفيلاديلفي:

ارتبط النظام الفردي/ البنسلفاني/ الفيلاديلفي بنظام السجون الكنيسيّة التي ترى في السجن المكان المناسب لتحقيق التوبة وبالتالي الإصلاح، حيث العامل الوحيد في الإصلاح هو الضمير. لذلك يتميّز هذا النظام بالعزل التام بين المسجونين ليلا ونهارا كما أن عدد الزنزانات يكون متجانسا وعدد المسجونين.

وفي القرن السادس عشر انتقلت فكرة "السجن الانفرادي" من السجون الكنسيّة إلى السجون المدنيّة، فمثلا في هولندا طبّق هذا النظام في أمستردام في نهاية القرن السابع عشر وفي إيطاليا في سجن سان ميشيل في روما ثم بني سجن في ميلانو سنة ١٧٥٩ على نفس الشكل التنظيمي.

وترجع تسميته بهذا الاسم إلى سجن كان موجودا في فيلادلفيا بولاية بنسلفانيا، أنشأ سنة ١٧٩٠. والذي تحول من النظام الجمعي عند إنشاءه، وبسبب فشله في السيطرة على المساجين وفرض النظام السجني عليه، إلى اعتماد نظام العزلة. وفي سنة ١٨٢٦ أنشأ السجن الشرقي على نفس النمط، ثم تلاه إنشاء السجن الغربي في بنسلفانيا أيضا سنة ١٨٢٩ بمدينة فلادلفيا ومثّل هذا السجن أحسن نموذجا لنظام السجن الفردي رغم ضخامته وعدد النزلاء به.

نظام أوبون Auburn "؛
يرتكز هذا النظام على فرض الزنزانات الفردية خلال الليل والعمل والطعام الجماعي خلال النهار، ومن مزايا النظام الأوبيروني حسب وجهة نظر أنصاره، أنه تكرار للمجتمع بالذات، حيث تتكاثف وسائل المراقبة والمتابعة التي تفترض المحافظة على الخشوع بواسطة قاعدة الصمت، وهكذا يصبح المساجين ينظرون إلى القانون بكل وسائله المسخرة للمراقبة وكأنه حكمة مقدسة تؤدي مخالفتها إلى انتقام عادل شرعي.

ومن آليات المراقبة في هذا النظام :
– المراقبة والمتابعة الفردية خلال الليل عن طريق الأعوان والإداريين وعيونهم المنتشرة.
– المراقبة خلال النهار والتي تتخذ الشكل الجماعي، وتمتد من الباحة إلى المشغل إلى المطعم.
– المراقبة الداخلية عن طريق قاعدة الصمت، الذي يقوي لدى كل فرد هاجس المراقبة والمحاسبة.
كما أن النظامين الأمريكيين السابق ذكرهما: "نظام اوبورنAuburn» "ونظام فيلادلفيا "Philadelfia"، يركزان فعلا على عزل المسجونين ماديا ومعنويا، ليلا ونهارا، حيث تكون العزلة هي الشرط الأول للطاعة الكاملة. وقد أثارت قضية العزلة العديد من النزاعات والاختلافات بين المختصين ومن منطلقات متباينة، فمن الناحية الطبية والنفسية أفرزت النزاعات بروز الإشكالات التالية: هل العزلة الكاملة تؤدي إلى الإصلاح أم إلى الجنون؟ وهل العزلة والقطيعة تولد الإصلاح والاهتداء إلى طريق الصواب أم الانتكاس والنقمة على المجتمع وقواعده القانونية؟ ومن الناحية الاقتصادية أثيرت إشكالية التكلفة "ما هي الكلفة الأقل: في عزل المساجين أم في تجميعهم؟».

النظام التدريجي:
إذا كان سلب الحريّة في النظامين السابقين هدفا في حدّ ذاته، فإنّ الأمر يختلف في النظام التدريجي الذي يجعل من سلب الحريّة وسيلة من أجل التدرج بالسجين نحو الإصلاح والحياة الطبيعيّة. حيث يتم تقسيم مدّة العقوبة إلى مراحل وفق برنامج إصلاحي يبدأ فيه السجين بالسجن الانفرادي الذي يتم من خلاله دراسة قابليّة تأقلمه مع النظام السجني ودرجة انضباطه ثم على ضوء نتائج الدراسة التي تتواصل طيلة فترة السجن يتم تحديد المرحلة المواليّة والتي تسير في اتجاه الحريّة الكاملة.
ويعتبر سجن جزيرة نورفولك Norfolk بالقرب من استراليا، أوّل مؤسسة سجنيّة تطبّق هذا النظام. وكان أوّل من طبقه "ألكسندر ماكونوشي" وذلك سنة ١٨٤٠. ثم تمكن "الميجور والتر كروفتون" من تطبيقه بنجاح في ايرلندا، الأمر الذي جعل تسميّة النظام بالنظام الايرلندي ثم انتشر تطبيقه في العديد من الدول ومهّد لبروز أنظمة سجنيّة أكثر تقدّما.

النظام القائم على الثقة:

وهو عبارة عن امتداد للنظام السابق أي النظام التدريجي الذي يقوم أساسا على نتائج دراسة السجناء ودرجة انضباطهم. وهذا النوع من النظام لا يطبّق على كل المساجين وكل الفئات بل يقتصر على الفئة التي تكون محل ثقة ولا يخشى هروبها من السجن. ونلاحظ وجود ثلاثة أنواع من الأنظمة القائمة على الثقة:

أوّلا، نظام العمل خارج السجن: أوّل بلد طبّقت هذا النظام هي فرنسا وذلك سنة ١٨٢٤ وتحديدا في السجن المركزي لفونتيل حيث سمح لفئة من المساجين بالعمل في الهواء الطلق. ولكن نظرا لتكلفته (يتطلب عدد كبير من موظفي الإدارة السجنيّة التي تقوم بمراقبتهم) وعدم نجاعته في إصلاح المساجين صدر سنة ١٨٦٤ في فرنسا قرار بإلغائه.

ثانيا، نظام شبه الحريّة: طبّق أيضا في فرنسا أثناء الحرب العالميّة الثانيّة ثم تم إقراره في قانون الإجراءات الجنائيّة الفرنسي الصادر عام ١٩٥٨ لينتشر بعد ذلك في العديد من الدول. ويتميّز هذا النظام عن سابقه بالتقليل من الحراسة وبالتالي من موظفي السجن، بحيث يمارس السجين نشاطه المهني أو التعليمي خارج السجن بكل حريّة ثم يعود في آخر النهار إلى السجن.

ثالثا، النظام المفتوح: هو نظام يتمتّع فيه السجناء بحريّة أكثر؛ حيث لا يقيمون في سجون مغلقة ولا تحاط بهم الأسوار وإنّما يوضعون في معسكرات أو مزارع كبرى يمارسون فيها عملهم بكل حريّة كأنّهم يعيشون حياة طبيعيّة.

وأوّل من طبّق هذا النظام هو "كلرهالس" في عام ١٨٩١، حين أنشأ مستعمرة زراعيّة في فيتزفل بسويسرا يديرها مجموعة من المحكوم عليهم. ثم انتقلت الفكرة إلى العديد من الدول الغربيّة كإيطاليا وانجلترا والولايات المتّحدة الأمريكيّة...

وقد أفرزت هذه الاختلافات والنزاعات، العديد من النتائج والتساؤلات حول مدى نجاعة هذه المؤسسة السجنية، خاصة وأنها من أقدم المؤسسات الاجتماعية التي عرفتها الإنسانية إذ يتزامن تاريخها مع وجود المجتمع ذاته. فمثلا، عزل المساجين عن بقية أفراد المجتمع نتج عنه ظهور نظرية الوصم أو ردود الفعل الاجتماعية لـ Frank Tannenbaum ثم بعد ذلكEdwin M. Lemert ... كما أن عملية عزل المنحرفين وتجميعهم في مؤسسة انضباطية جعل "ميشال فوكو" يقول بأن السجن ظل أداة إنتاج للجريمة والانحراف كمؤسسة عملية، فالمنحرف العابر يتخرج من السجن خبيرا بارتكاب الجرائم الموصوفة قانونيا.

نشأة السجون الخاصة أو خصخصة السجون

بعد مرور المؤسسة السجنيّة بمختلف الأشكال التنظيميّة التي سبق وأن تحدّثنا عنها، جاءت فكرة الخصخصة لتحلّ محل الدولة في إدارة وتسيير هذه المؤسسة. وبدأ أصحاب رؤوس الأموال يفكّرون

في استثمار أموالهم في سوق السجون وذلك لما فيها من مكاسب وأرباح بل أصبحت هناك شركات متخصصة في هذا المجال. وعبر السجون الخاصة وقعت نقلة نوعيّة في موقع السجين أو الموقف تجاهه. فبعد أن كان السجين شخصا منبوذا تتحمّل الدولة والمجتمع أعباءه بداية من نتائج أعماله الإجراميّة المكلّفة وصولا إلى تكلفة تنفيذ العقوبة عليه. أصبح في نظام السجون الخاصة شخصا مرغوبا فيه ومصدر ربح لأصحاب رؤوس الأموال الذين عرفوا كيف يجنون ثمار الفساد والانحراف الاجتماعي...

ومن بين أشهر الشركات المتنافسة في سوق السجون في فرنسا نذكر شركة «ايفاج» والتي كانت تحمل اسم «فوجيرول» وشركة «بويغ». بل هناك شركات عالميّة وشركات متعدّدة الجنسيات تعنى باستثمار أموالها في السجون الخاصة مثل شركة «واكنهوت» (الشركة العالميّة الأولى لإدارة السجون الخاصة) والتي لها حضور كبير في الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

كيف نشأت فكرة السجون الخاصة؟؟؟

نشأت فكرة إحداث سجون خاصة على إثر التطّور الذي عرفته المؤسسة السجنيّة وفشل الأنظمة السجنيّة التي لم تفلح في الدور الموكول إليها، بعد فشل الدولة في الاضطلاع بالمهام المناط على عهدتها -وهذا طبعا محل نقاش- وأيضا نشأت فكرة السجون الخاصة بعد أن أصبح عمل السجين جزء من العمليّة الإصلاحيّة والتأهيليّة.

العمل السجني

في المرحلة الأولى، كان العمل في حدّ ذاته عقوبة كاملة. ففي القرن السادس عشر كان العمل داخل سجون العمل عبارة عن عقوبة خاصة للمتشرّدين والكسالى والمتسوّلين الذين يوضعون في السجون ويجبرون على العمل Prisons de travail

وفي المرحلة الثانيّة، أصبح السجن عقوبة رئيسة والعمل العقابي عقوبة تكميليّة تضاف لعقوبة سلب الحريّة. لذلك اتصفت نوعيّة الأعمال العقابيّة بالقسوة والشدّة التي تتناسب ونوع الجرم الذي ارتكبه السجين مثل الأشغال الشاقة والمؤبد...

وفي المرحلة الثالثة، اعتبر العمل جزءً جوهريا وأساسيا في إصلاح السجين، بل أحد الحقوق، التي نادت بها المؤتمرات الدوليّة لحقوق الإنسان. فمؤتمر بروكسل ١٩٤٧ أكد على ضرورة العمل داخل السجون. وكذلك مؤتمر لاهاي ١٩٥٠ ومؤتمر جنيف ١٩٥٥، واعتبروا العمل وسيلة للتأهيل والتهذيب والإصلاح.

الشكل التنظيمي لعمل السجين ومسألة قيمة عمل السجين:

رغم أهميّة العمل السجني ودوره في إصلاح المساجين وتأهيلهم، ورغم اتفاقه مع المبادئ الحقوقيّة

العالميّة إلاّ أن مع بداية تطبيقها طرحت العديد من الإشكاليات القانونيّة والتنظيميّة خاصة مسألة جني ثمار عمل السجين والمقابل الذي يتحصّل عليه نتيجة لعمله. فمن جهة لا يمكن حرمان السجين من المقابل المادي بعد عمل ثمان ساعات أو أكثر. ومن جهة ثانيّة، برز على الساحة السجنيّة الهدف الاقتصادي للعمل خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار انخفاض تكلفة إنتاج العمل السجني نتيجة انخفاض الأجور. ولعلّ هذا ما شجع على ظهور السجون الخاصة التي يديرها أصحاب رؤوس الأموال ضمن مشاريعهم الاقتصاديّة الربحيّة. كما لاحظت بعض الدول مع بداية تطبيق العمل السجني خطورة على العمل خارج السجن ومنافستها لها. فمثلا فرنسا أثناء الأزمة الاقتصاديّة لسنة ١٩٤٨ قرّرت إلغاء العمل داخل السجون وذلك في ١٤ مارس ١٩٤٨ ولكن تراجعت عنه بعد حوالي سنة واحدة.

وعموما هناك ثلاثة أصناف من التنظيم القانوني للعمل السجني لهما علاقة مباشرة ببروز فكرة السجون الخاصة وهي:

أوّلا، نظام المقاولة: ظهر نظام المقاولة بشكل واسع في بداية القرن الـ١٩ ولكنّه اختفى واتخذ صور أخرى. وكما تدل تسميته فهو عبارة عن اتفاق أو عقد عمل أو إجارة بين إدارة السجن وأحد المقاولين من القطاع الخاص؛ إذ تتعهد إدارة السجن بتوفير اليد العاملة/ المساجين مقابل تشغيلهم وجني ثمار عملهم وتوفير كل مستلزمات عملهم وحياتهم المعيشيّة اليوميّة كالأكل واللباس والإقامة. بحيث يختفي دور الإدارة السجنيّة بصفة كليّة. وبالتالي لا يمكن الحديث لا عن إصلاح ولا عن تأهيل... لأنّ ما يهم المشرف عليهم/ المقاول هو الربح.

ثانيا، نظام الاستغلال المباشر: على النقيض من النظام السابق تحتل الإدارة العقابيّة في نظام الاستغلال المباشر مكانة متميّزة في الإشراف على المساجين فهي التي تقرّر نوع العمل وتوفر المواد الأوّليّة وتشرف عليهم فنيّا وإداريّا، كما تتولّى التوزيع والتسويق. في المقابل عليها توفير كل مستلزمات السجين. ومن ثم أصبحت الإدارة السجنيّة تتحدث عن اكتفاء ذاتي وعن الربح الناتج عن عمل السجين.

ثالثا، نظام التوريد: نظام التوريد هو عبارة عن نظام وسط بين النظامين السابقين إذ لا تتولّى الإدارة كليّا عمليّة تشغيل ورعاية المساجين كما هو الحال في نظام الاستغلال المباشر كما لا تتخلّى كلية عن مسؤوليتها كما هو الحال في نظام المقاولة. بحيث تتعاقد إدارة السجن مع أحد رجال الأعمال الذي يلتزم بتوفير الآلات وكل مستلزمات العمل وله حق الحصول على ثمرة عمل المساجين مقابل أن يدفع مبلغا من المال لإدارة السجن مع تنازله على الإشراف على المساجين لصالح الإدارة. فصاحب رأس المال لا سلطة له سوى على استغلال "عملهم».

وفي ٢٠٠٤ أعلن وزير العدل الفرنسي "دومينيك بيربان" عن مناقصة فتحت شهيّة الشركات الخاصة تتضمن مشروع بناء ٣٠ سجنا خاصا يستقطب ١٣٢٠٠ مكان من يوم بداية المشروع إلى نهاية العام ٢٠٠٧ وبموازنة تبلغ ٤،١ مليار يورو.

ومما يعطي لهذا السوق الجديد في الميدان الاقتصادي أهميّة ومنافسة بين الشركات هو ارتفاع نسب الإجرام وارتفاع عدد المساجين (في الولايات المتّحدة الأمريكيّة مثلا يوجد واحد على كل ١٤٣ شخص وراء قضبان السجن). وخاصة انتشار ظاهرة العود أي فئات المساجين الذين تعوّدوا على الحياة السجنيّة وتمكّنوا من قلب مفهوم السجن بحيث صار المجتمع السجني يجسّد فضاء الحريّة بالنسبة لهم بينما المجتمع الخارجي أصبح عبارة عن سجن تكبت فيه حرياتهم وتقمع فيه رغباتهم. فهذه الفئة تمثل أهم رأسمال الشركات الاستثماريّة.

ففي التاسع والعاشر من أكتوبر ٢٠٠٤ نظم مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان HRITC بالتعاون مع البرنامج الإنمائي للأمم المتّحدة عبر مشروع دعم القدرات الوطنيّة في مجال حقوق الإنسان باليمن ووزارة حقوق الإنسان ومفوّضيّة الأمم المتّحدة الساميّة لحقوق الإنسان ندوة وطنيّة متعلّقة بحقوق الإنسان والتي انتهى عملها بصياغة توصيات ختاميّة أهم ما تضمّنته هو "إلغاء كافة السجون الخاصة وإطلاق كافة المحتجزين بها . . . دون أمر قضائي».

عولمة القواعد المنظمة للسجون :

تعتبر «القواعد النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء» التي اعتمدها مؤتمر الأمم المتحدة الأول لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين الذي عقد سنة ١٩٥٥ بجنيف ، ثم أقرها المجلس الاقتصادي والاجتماعي بقراريه ٦٦٣ جيم (د-٢٤) والمؤرخ في ٣١ يوليه ١٩٥٧و ٢٠٧٦ (د-٦٢)٩ المؤرخ في ١٣ مايو ١٩٧٧. والتي تضمّنت ٩٥ مادة منظمة للحياة السجنيّة وكيفيّة تعامل الإدارة السجنيّة مع السجناء، وعلى أساسها تشتغل اليوم المنظمة الدوليّة للإصلاح الجنائي وتحاول الحكومات القيام بتشريعات وطنيّة متجانسة وفق هذه القواعد. حتى أصبحت درجة التجانس التشريعي مع «القواعد النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء» مؤشر من المؤشرات الإصلاح السجني.

وهكذا لم تعد التشريعات السجنيّة تشريعات وطنيّة بل وقع تدويلها وعولمتها.

عولمة الاحتجاجات تجاه الانتهاكات السجنيّة:

لم تعد الانتهاكات المسجّلة داخل السجون تخصّ المنظمات والجمعيات الوطنيّة في البلد الذي وقعت فيه الانتهاكات، فعبر ما يمكن تسميته بالمنظمات الحقوقيّة العابرة للقارات أو المتعدّدة الجنسيات أصبحنا نشاهد العديد من الاحتجاجات الصادرة من نشطاء حقوق الإنسان لا ينتمون للبلد الذي وقعت فيه الانتهاكات، سواء في شكل القيام بتحرّكات عاجلة أو مراسلات موجهة للحكومات أو رسائل تضامن مع الضحيّة أو عائلته كما هو الحال بالنسبة لأشكال التحرّك في منظمة العفو الدوليّة، إضافة للاعتصامات الجماهيريّة أمام سفارات الدولة التي وقعت فيها الانتهاكات.

«فقد أصبحت حقوق الإنسان جزءاً من القانون الدولي. ولم تعد الانتهاكات الجسيمة التي تحدث

لحقوق الإنسان في أي مكان من العالم، من الشئون الداخلية للدولة بل أصبحت تدخل في اهتمام المجتمع الدولي ككل، وتتطلب تدخله، وإن كانت معايير هذا التدخل ما زالت تثير الكثير من الجدل». [٨]

علاقة العولمة بالحياة الإجرامية

ارتفاع نسب الجرائم التقليديّة:

من بين الإفرازات الأساسيّة للعولمة ارتفاع نسب الإجرام الناجم عن التغيّرات الاجتماعيّة والاقتصاديّة كتفاقم البطالة وارتفاع نسب الهجرة والنزوح. فحسب إحصائيات الأمم المتحدة بلغت نسبة نمو الجريمة الـ ٥٪ سنويا، وهي تفوق بكثير نسبة زيادة عدد السكان[٩].

كما عبرت وزارة العدل للجمهوريّة التونسيّة عن هذا الارتفاع من خلال إحصائيات ٢٠٠١-٢٠٠٠ والتي صرحت بوجود١,٦٠٢,٣٩٠ قضية.

هذا بالطبع بالنسبة للجرائم التي حدد فيها الجاني والمجني عليه، أما إذا أخذنا بعين الاعتبار الجرائم التي لم يحدد فيها الجاني فإن نسب الإجرام سوف يرتفع حتما.. وهذا الارتفاع يجعل الظاهرة الإجراميّة أكثر جاذبيّة للباحث الاجتماعي.

كما عرفت الجزائر تطوّرا كبيرا في حجم الجرائم المرتكبة في السنوات الأخيرة. ويذكر الباحث يزيد بوعنان أن الأوضاع الأمنية في البلاد تفاقمت بشكل لم يسبق له مثيل، ففي السنة الماضية وحدها تم توقيف حوالي ٤٥٠٠٠٠ شخص بتهمة السرقة والاعتداء على الآخرين. وحسب الحصيلة الإحصائية التي قدمت من قبل مصالح الدرك الوطني وحدها فإن الاعتداءات المصنفة ضمن الجرائم المختلفة قد ارتفعت بنسبة ٩٠٪ بين ٢٠٠٥ و٢٠٠٦ ومنها ١١١٥ اعتداءا جسديا بنية القتل أو الجرح. كما ارتفع عدد الجرائم بنسبة ١٢٣٪ خلال نفس الفترة وذلك زيادة عن الجرائم الاقتصادية والاختلاسات المرتكبة في حق المال العام وممتلكات الدولة. ولا نعلم بالضبط ما هو الحجم الحقيقي للخسائر المادية التي تسبب فيها هؤلاء المجرمون الصغار مقابل ما يقوم به المجرمون الكبار الذين أصبحت جرائمهم حديث العام والخاص، وهي تشكل ديكورا يوميا لواجهات الصحف الجزائرية العمومية منها والخاصة.»[١٠]

ولهذا الارتفاع في نسب الجرائم المرتكبة انعكاساتها السلبيّة على المؤسسات السجنيّة والعقابيّة، وتجعل وظيفة الإصلاح والتأهيل صعبة التحقيق إن لم نقل مستحيلة. فنسب اكتظاظ السجون تجاوزت الـ٦٠٠٪ في بعض البلدان مثل المغرب وبلغت نسبة الـ٤٠٠٪ في بعض السجون التونسيّة مثل السجن المدني بتونس قبل أن يتم غلقه.

تغير أنماط الجريمة:

من بين الإفرازات الأساسيّة للعولمة والمتعلّقة بالعالم الإجرامي تفاقم ما يعرف بالجرائم التقليديّة

والتي عرفت تطوّرا كميّا نتيجة تفاقم العوامل الإجراميّة والمناخ الإجرامي المناسب لها... إضافة لكل ذلك أصبحت المجتمعات تعاني من ظهور ما يسمّى بالجرائم المستحدثة، والتي تنافس الجرائم التقليديّة سواء على مستوى عدد مرتكبيها وعدد ضحاياها أو في مستوى كيفيّة ارتكاب هذا النوع من الجرائم. مثل «جرائم الحاسبات الآلية، وشبكة المعلومات الدوليّة، والاعتداء على نظم بطاقات الائتمانيّة والاتجار في الأسلحة الصغيرة... وتطوّر أشكال الإرهاب المعاصر والإجرام المنظم»[١١].

ففي المؤتمر العربي السادس لرؤساء أجهزة الإعلام الأمني ناقش وزراء الداخليّة العرب وممثليهم قضيّة الجرائم المستحدثة والتي عرفوها بأنها:

«ظواهر إجرامية أو أفعال غير مشروعة وغير مألوفة تمثل انعكاسا للتغيّرات الاجتماعيّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة أو التكنولوجيّة المعاصرة. وتلحق أضرارا أو تشيع أخطارا بالأفراد والمؤسسات والبيئة المحيطة، وتستوجب تدخل المجتمع بآليات قانونيّة وأمنيّة لمواجهتها والحد منها[١٢].

ومن خلال هذا التعريف حدّدت الأمانة العامة لوزراء الداخلية العرب ٥ خصائص أساسيّة للجرائم المستحدثة وهي:

أوّلا، التعارض مع السلوك الاجتماعي السوي (القانون والأعراف والقيم).

ثانيا، عدم الألفة (سلوكيات جديدة وغير مسبوقة، طرق وأساليب جديدة في ارتكاب هذه الجرائم).

ثالثا، الارتباط بالمتغيّرات المعاصرة (الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والتكنولوجيّة).

رابعا، الإضرار بالمجتمع.

خامسا، ضرورة التدخل بآليات تشريعيّة وأمنيّة.

عولمة الجريمة وعولمة المعالجة:

مع التطوّرات المحدثة في عالم الجريمة والمتزامنة مع استفحال وانتشار ظاهرة العولمة. لم تعد القضية الإجرامية تقتصر على الحلول والمعالجة الوطنيّة والمحليّة، بل فرضت عمليّة التشبيك الدولي والعلاقات الدوليّة ما يمكن تسميته بتدويل العلاج والمتوازي بدوره مع تدويل الجرائم، سواء على مستوى مرتكبي الأفعال الإجراميّة أو على مستوى ضحايا الإجرام بصفة عامة. إضافة إلى تأثير بعض أنماط الجرائم على العلاقات الدوليّة، والاستثمارات الاقتصاديّة.

كما لم تعد المعالجة تقتصر على الأجهزة الأمنيّة كما كان الحال مع الجرائم التقليديّة، بل أصبحت القضايا الإجراميّة من بين الاهتمامات الأساسيّة لأصحاب رؤوس الأموال والمؤسسات التمويليّة كالبنوك وغيرها. وفي هذا الإطار يمكن التذكير ببعض المشاركين في المؤتمرات الدوليّة التي تعنى بالقضايا الإجراميّة، مثل:

المثال الأوّل: المؤتمر الدولي السادس لجرائم المعلومات، والذي انعقد بالقاهرة من ١٣إلى ١٥

أبريل ٢٠٠٥ (الذي يتم عقده مرة كل سنتين) شارك فيه ١٩٠ خبيرا من ٥٧ دولة ونظمه كل من:
-المنظمة الأوروبية للشرطة الجنائيّة.
-جامعة نايف للعلوم الأمنيّة.
-مؤسسات أمنيّة تساهم في معالجة الظاهرة الإجراميّة.
-منظمة التجارة العالمية.
-مؤسسة تجاريّة دوليّة تساهم في معالجة الظاهرة الإجراميّة.
-بنوك متعدّدة.
-مؤسسات تمويليّة تساهم في معالجة الظاهرة الإجراميّة.
وناقش هذه المؤتمر قضية الجرائم غير الوطنيّة والإرهاب المعلوماتي والتهديدات التي تفرضها جرائم التقنيات الفائقة والمتطوّرة.
المثال الثاني: مؤتمر الأمم المتحدة الحادي عشر لمنع الجريمة والعدالة الجنائيّة والمنعقد في بانكوك بين ١٨ و٢٥ أبريل ٢٠٠٥.
وحضر المؤتمر:
-ممثلو ١٣٢ دولة من بينها ١٨ دولة عربيّة .
-ومراقبون عن ٩٣ منظمة حكوميّة وغير حكوميّة متخصصة.
-منظمات حكوميّة وغير حكوميّة تساهم في معالجة الظاهرة الإجراميّة.
-والأمانة العامة لجامعة الدول العربيّة.
-حكومات عربيّة تساهم في معالجة الظاهرة الإجراميّة.
-وأكاديمية نايف للعلوم الأمنيّة.
-وزارات الداخلية.
-مؤسسات أمنيّة عربيّة تساهم في معالجة الظاهرة الإجراميّة.
-ممثلين عن البنوك.
-مؤسسات تمويليّة تساهم في معالجة الظاهرة الإجراميّة.
ووزارات العدل...
مؤسسات عدليّة تساهم في معالجة الظاهرة الإجراميّة.
وتناول المؤتمر ست قضايا أساسيّة يمكن اعتبارها أهم وأبرز الظواهر الإجراميّة التي أفرزتها العولمة، وهي:
- التدابير الفعالة لمكافحة الجريمة عبر الوطنية.
- التعاون الدولي في التصدي للإرهاب.
- التصدي للعلاقات بين الإرهاب والأنشطة الإجرامية الأخرى .

- الفساد.
- التهديدات والاتجاهات في القرن الـ٢٠.
- الجرائم الاقتصاديّة والمالية (تحديات تواجه التنمية المستدامة).

وصدر عن هذا المؤتمر ما يعرف بإعلان بانكوك، والذي أقرّ التشديد على تعزيز الحوار بين الحضارات وتشجيع التسامح والسعي لحشد التعاون الدولي على مكافحة الجريمة والإرهاب على الصعيد الإقليمي والثنائي والمتعدّد الأطراف.

المنتدى المصرفي العربي العام وعنوانه «مكافحة تبيض الأموال وتمويل الإرهاب»، والذي انعقد في بيروت من ١٨ إلى ٢٠ أفريل ٢٠٠٥ وشارك فيه كل من:

-المكتب العربي للشرطة الجنائيّة.
-مؤسسة أمنيّة عربيّة تساهم في معالجة الظاهرة الإجراميّة.
-اتحاد المصارف العربيّة.
-مجموعة العمل المالي لمنطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.
-مصرف لبنان.

تناول المنتدى قضيّة حجم الأموال المغسولة سنويّا والتي تقدّر بـ٥٪ من إجمالي الناتج العالمي أي حوالي ١٨٪ من حجم التجارة الدوليّة لتحتل بذلك المرتبة الثالثة عالميّا بعد تداول العملة وتصنيع السيّارات.

العولمة والحياة السجنيّة

يمكن فهم العلاقة القائمة بين العولمة والحياة والسجنيّة من خلال ٣ مستويات:

(١) **يتمثل المستوى الأوّل** في الدور الذي تقوم به المنظمات والجمعيات والحقوقيّة بمختلف أشكالها، الوطنيّة والدوليّة والمتعدّدة الجنسيات. ويظهر ذلك بشكل أساسي في الإصلاحات السجنيّة وتطوّر أنظمة السجون واعتبار القواعد النموذجيّة الدنيا لمعاملة السجناء مقياسا عمليّا لهذه التأثيرات. كما يظهر أيضا في ما يمكن تسميته بتدويل الاحتجاجات أو عولمة الاحتجاجات تجاه الانتهاكات المقترفة داخل السجون.

(٢) **المستوى الثاني، ارتفاع نسب الجرائم التقليديّة**:

أدى ارتفاع نسب الجرائم التقليديّة مثل السرقة (المجردة والموصوفة)، وجرائم السلب باستعمال العنف أو التهديد، والعنف بمختلف أشكاله... إلخ إلى شكلين من الاكتظاظ ساهما في تفاقم الأزمة السجنيّة:

اكتظاظ داخل السجون: كما هو الحال بالنسبة للمغرب ففي الوقت الذي تبلغ فيه المساحة الجملية للسجون ٤٥٧٨٤,٩٤متر مربع، نجد عدد النزلاء بلغت ٢٥٠٢٥ في ٢٠٠٣، وبذلك تكون حصة

كل نزيل (حسب معطيات الإدارة) بالمتر المربع ١,٨٢. وتتأزّم الوضعيّة أكثر حسب الاستمارة حيث بلغ عدد النزلاء ٢٧٩٦٢ أي تنخفض حصة كل نزيل بالمتر المربع (حسب الاستمارة) لتصبح ١,٦٣[١٣].

ومن بين أبرز النتائج السلبيّة للاكتظاظ السجني هو صعوبة احترام التوزيع التصنيفي للسجناء وبالتالي تطبيق مبادئ «القواعد النموذجية الدنيا لمعاملة السجناء»، حيث تضطر إدارة السجن إلى جمع فئات إجرامية مختلفة في فضاء سجني واحد فتكثر المخالفات السجنية وتصبح المؤسسة السجنية مدرسة جيّدة لتعلّم فنون الجريمة، إضافة لانتشار الأمراض المعدية وصعوبة توفير احتياجات السجين ورعايته أو إصلاحه وتأهيله وتوفير الخدمات التعليميّة للسجناء «تفيد معطيات الإدارة أن نسبة المستفيدين من خدمات التعليم بكافة مستوياته تبلغ ١,٧٣٪،»[١٤].

كما ترتفع الهوّة بين عدد السجناء مقارنة بعدد الموظفين المكلّفين بالرعاية والإدارة والمراقبة والتسيير، إذ ذكر في تقرير المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان حول وضعية السجون في المملكة المغربيّة (أبريل ٢٠٠٤) «أن عدد السجناء بالنسبة لكل موظف مكلف بالحراسة، قد بلغ ١/١٠ في حين أن المعدل العالمي هو موظف لكل ٣ سجناء...»[١٥]. وأفرزت نتائج الرصد هوّة رقميّة أكثر خطورة فمثلا نجد بالسجن المحلي القنيطرة ١/٥٣ وفي مركز الإصلاح عين السبع ١/٢٣ وفي السجن المحلي سلا ١/١٩ وفي السجن المحلي قرية بامحمد ١/١٩ وفي السجن المحلي ايت ملول ١/١٨...[١٦].

هذا النقص العددي لموظفي إدارة السجون جعلها تكلّف المساجين للقيام بالأعمال التي من المفترض أن يقوم بها أعوان السجون، وهو ما جعل التنظيم الحقيقي للسجون يهيمن عليه السجناء لا الموظفين الإداريين وأعوان الحراسة. ويكون الشكل التنظيمي التراتبي الذي يخضع لسيطرة المساجين في السجون التونسيّة على النحو التالي:

أ- الشكل الهرمي التراتبي داخل كل غرفة:

- «**كبران شمبري**»: في بعض السجون أو الكتابات السجنيّة تستعمل مقولة ناظر الغرفة عوضا عن «كبران الشمبري» وهو السجين الذي يكلّف بإدارة وتسيير الغرفة، ويمثل السلطة العليا داخل هذا الفضاء التي تعطيه القدرة الفعليّة كفاعل اجتماعي على زيادة درجة حريته وعلى الحد من حرية الآخر. وذلك يجعل تصرفه مستقلا وغير قابل للتوقع عن طريق هامش الحرية، ومجال اللايقين الذي يتحرك فيه هذا الفاعل (حسب مفهوم ميشال كروزيه)[١٧].

ونتيجة قيامه بهذه الوظيفة يتمتع بامتيازات وصلاحيات عديدة، كتعيينه لبقية أعضاء البناء الهرمي (مع استشارة السلطة التي عينته)، ويتحمل مسؤولية كل ما وقع أو سيقع داخل الغرفة. واحتفاظه بموقعه مرتبط بمدى حسن تنظيم الغرفة واجتناب كل أنواع المشاكل وخاصة العنف الجماعي، لذلك يعتمد تارة على اللين وتارة على القوة الشرعية لفرض هيبته وسلطته، كما يحاول بشتى السبل إقناع كل أفراد الغرفة والسلط العليا بجدارته واستحقاقه لهذا الموقع... وقد يضحي الكبران بكل شيء من أجل الاحتفاظ بموقعه..

ففي السجون التونسيّة كان يتم اختيار هذا الشخص من بين محترفي الجرائم التقليديّة والمتمتّع بقدرته على فرض الانضباط وعادة ما يكون الشخص الأكثر عنفا وشراسة هو المرشح أكثر من غيره لتولي منصب «الكبران».

– «**كبران كرفي**»: يحتل الدرجة الثانية في هذا السلم الهرمي للبناء التنظيمي داخل الغرفة، وتتحدد مسؤوليته في أربعة مجالات محدودة وهي النظافة داخل الغرفة (الشمبري) وتوزيع الأكل (الصبّة) مرتين في اليوم، وتوزيع الخبز على المساجين مرة في اليوم، والإشراف على فرش غطاء النوم لمن يسكنون «القدّس»(١٨).

وبالإضافة إلى هذه المجالات المحددة، يساعد «كبران الشمبري» في كل شيء، وأحيانا يتخذه هذا الأخير ستارا ليلقي المسؤولية والعتاب عليه... وبما أن «كبران الكرفي» هو أول المرشحين لمنصب «كبران الشمبري» حال عزل الأخير من منصبه، فهو يحترس منه جيدا، خاصة إن كانت العلاقة بينهما من نوع العلاقة العدائية الخفية. كما تحاول السلطة العليا تغذية هذه العدائية حتى يراقب كل منهما الآخر... لذلك يمكن إضافة وظيفة أخرى ل»كبران الكرفي» وهي نقل الأخبار والمعلومات إلى السلطة العليا عن «كبران الشمبري» وتصرفاته داخل الغرفة.(١٩)

– **كبران Buvette**: هو عبارة عن الواسطة المباشرة بين المساجين و"Buvette" السجن التي تبيع لهم القهوة والمرطبات. إذ يسجل "كبران الـBuvette" على ورقته كل المشتريات التي يرغب السجين في شراءها ويقبض منهم الثمن ويحضرها لهم بعد يومين... ومن امتيازاته المشروعة:

–إن إقامته متميّزة عن بقية المساجين مثل الفراش المنفرد والاقتراب من الشبابيك ومن التلفاز.

– حق التجول في الـ"LAiria" (٢٠) خارج الأوقات المخصصة لغرفته.

– الحصول على بعض هذه المشتريات مجانا.

–«**قارد شمبري**» وهو حارس الليل، الذي تبدأ مهمته وسلطته داخل الغرفة من منتصف الليل وتنتهي مع الساعة ٧:٣٠ صباحا، عند إيقاظ كل أفراد الغرفة... حيث يقوم بحراسة ممتلكات الأشخاص. ويبلغ الكبران والسلط العليا عن الانحرافات المرتكبة في المدة الزمنية التي يكون فيها كبرانا على الغرفة، وخاصة الجنسيّة المثليّة (اللواط) والسرقة... لذلك فهو يمنع من النوم ليلا، وله حق النوم كامل النهار إن شاء، ومن أهم امتيازاته:

– حق الخروج من الغرفة إلى الـ"LAiria" متى يريد ذلك.

– التمتع بفراش خاص به.

– يتقاضى أجرة مقابل قيامه بوظيفة (أفراد الغرفة هي التي تعطيه هذه الأجرة).

كبران توالات Toilettes : لا يوجد هذا الصنف إلا في الأجنحة المتميّزة بنوع من الرفاهيّة مقارنة بالأجنحة الأخرى، مثل الجناح C والجناح F في السجن المدني بتونس قبل أن يتم غلقه نهائيّا في أواخر سنة ٢٠٠٦. كما أنه غير متوفر في كل الغرف من هذه الأجنحة الأخرى... وفي حالة وجوده فإن المشرف عليه يكون عادة إما "قارد شمبري" لأن مكان إقامته قريبة جدا من الـ"Toilettes" أو

يشرف عليه "كبران الكرفي" نظرا لأن مسؤوليته الأساسية هي التنظيف، وفي بعض الأجنحة وبعض الغرف يتحمل مسؤولية تنظيف الـ"Toilettes" شخص يسمى "كرفي الشمبري". ومقابل عمله تقدم له بعض الأطعمة والملابس خاصة إذا كان محروما من الزيارة... وبالإضافة إلى ذلك تسند إليه أحيانا وظيفة الإشراف على عملية الاستحمام داخل الغرفة، لأن القانون الإداري يمنع الاستحمام في أوقات معينة...

-**قارد النهار**: وهي لا توجد إلاّ في الأجنحة التي تكثر فيها السرقات، حيث تنتشر السرقة ومهمته محددة بالفترة الزمنية التي يخرج فيها كل أفراد الغرفة إلى الفسحة اليومية (Lairia)..

ب- الشكل الهرمي التراتبي داخل كل جناح:

هذا الشكل الهرمي التراتبي داخل كل غرفة (شمبري) يرتبط مباشرة بشكل هرمي آخر مثل:

- **كبران سقيفة**[٢١]: هو سجين يكلّف بالإشراف على كل الغرف الموجودة داخل الجناح ويوضع في هذا الفضاء (السقيفة) كل الملفات المتعلقة بكل السجناء. كما يوجد بها لوحة حائطية يكتب عليها عدد الغرف وعدد السجناء بكل غرفة.

- **كبرانLairia**: وهو سجين تمنح له مسؤوليّة الإشراف على مواعيد الفسحة اليوميّة للغرف وكذلك نظافةLairia .

- "**كبران الBuvette**" اللاريا: وهو الشخص الذي يتولى عمليّة توزيع كل ما يمكن أن يباع داخل الغرف مثل الشاي والقهوة والحليب والمشروبات الغازيّة... ويحاسب "كبران الـBuvette" داخل كل غرفة.

وهكذا نلاحظ أن الحياة السجنيّة وكيفيّة اشتغال المؤسسة السجنيّة تتمّ ضمن الفئات السجنيّة وبين المساجين أنفسهم أكثر ممّا تتمّ مع الأعوان الإداريين. وهو ما جعل الحياة السجنيّة اليوميّة تسير ضمن ما يمكن تسميته بالتنظيم اللاشكلي، أي الشكل التنظيمي الذي يفرضه السجين لا التنظيم الذي يفرض عليه.

اكتظاظ وضغط على المحاكم:

أدّى ارتفاع نسب الجرائم التقليديّة إلى إحداث نوع من الضغط على المحاكم بمختلف درجاتها واختصاصاتها. فمثلا بلغ عدد الاحتياطيون في سجون المملكة المغربيّة الـ ٢٢,٠٤٧ شخصا وهو ما يعادل نسبة ٤٠,٦٧٪ (حسب المعطيات الرسمية) و٥٢٪ (حسب معاينة فريق الرصد)[٢٢]. كما نلاحظ ارتفاع نسب اكتظاظ السجون المخصّصة للموقوفين والاحتياطيون كما هو الحال بالنسبة للسجن المدني بتونس والذي لا تتجاوز طاقة استيعابه الـ١٥٠٠ سجين في حين بلغ عدد النزلاء فيه الـ٦٠٠٠ نزيل أي بنسبة اكتظاظ ٤٠٠٪.

(٣) ظهور ما يسمى بالجرائم المستحدثة:

ظلّت لفترة غير بعيدة فئة مقترفي الجرائم التقليديّة محتكرة لكل هذه المناصب السجنيّة. حيث كانت تمنح لأكثر الفئات انحرافا وخرقا للقوانين والذين يخشاهم بقية المساجين. وكثيرا ما تصبح تجاربهم السجنيّة وتاريخهم الإجرامي رصيد ورأسمال رمزي حسب تعبير عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو(٢٣) يمكنّهم من أعلى المناصب والمراتب في الفضاء السجني أو ما يمكن تسميتهم برموز السجن.

إلاّ أنّ المتتبع للحياة السجنيّة يلاحظ أن هذه الفئة بدأت تفقد مكانتها داخل الفضاء السجني في السنوات الأخيرة وتفقد قدرتها التأثيريّة والتي تزامنت مع ظهور الجرائم المستحدثة والتغيير الذي حصل في التركيبة السكانيّة للسجون. بمعنى دخول فئات إجراميّة أخرى تمكّنت من فرض هيمنتها ومنافستها في احتلال المناصب السجنيّة. فمن جهة أولى نوعيّة الجرائم التقليديّة المقترفة(مثل السرقات المجرّدة، والسلب باستعمال التهديد والعنف البسيط...) وخاصة العقوبات الجزائيّة المرافقة لها جعلت هذه الفئة الإجراميّة تفقد هذه المكانة داخل الفضاء السجني، والتي لا تتجاوز مدّة العقوبات السالبة للحريّة فيها الأشهر، وهي مدّة غير كافية لفرض النفوذ والسيطرة على التنظيم السجني، خلافا للجرائم المستحدثة مثل القضايا الماليّة والتي ترافقها عقوبات سجنيّة تفوق مدّتها في العادة الخمس سنوات.

ومن جهة ثانيّة، تميّزت فئة مرتكبي الجرائم المستحدثة بسرعتها في فهم قوانين اللعبة السجنيّة وطرق كسب مودّة المسؤولين والتقرّب إليهم للحصول على هذه المناصب. مستثمرين في ذلك مكانتهم الاجتماعيّة خارج السجن ومستواهم التعليمي، وبذلك تغيّرت المقاييس المعتمدة في الحصول على أعلى المراتب داخل التنظيم السجني. ونظرا لارتفاع عددهم أصبحت في بعض السجون التونسيّة تخصّص فضاءات سجنيّة خاصة بالمتهمين أو المحالين ضمن القضايا الماليّة كما وقع في السجن المدني بتونس حين خصّص الجناح C لهذه الفئة وكان يطلق عليه بـBATAM (وهي شركة تجاريّة تقوم ببيع منتجاتها بالتقسيط المريح وما يمكن أن ينجرّ عنه من قضايا شيكات بدون رصيد...).

وبما أن مقولة تحقيق النجاح وتفادي الفشل(٢٤) المحور الرئيس في تصرّفات وممارسات مختلف الفئات الاجتماعيّة بما في ذلك مرتكبي الجرائم التقليديّة والذي ظلّ العالم السجني إحدى الفضاءات المناسبة لها لتحقيق هذا النجاح، أدّى فقدانها لمواقعها داخل الفضاء السجني، وصعوبة تحقيق النجاح داخله إلى العودة إلى العالم الخارجي لتحقيق النجاح فيه وذلك عبر إتقان فنون الجريمة وكيفيّة المراوغة والتحيّل على القوانين وتطويعها.

الهوامش

١-عبد الإله بلقزيز، العولمة والهوية الثقافية(عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة)، مجلة المستقبل العربي، العدد٢٣٤، ١٩٩٨، ص ٩١ – ٩٩
٢-شفيق الطاهر، العولمة واحتمالات المستقبل، مجلة دراسات، العدد الأول ١٩٩٩، ص٧-١١.
٣-ليث عبد الحسن جواد، المضامين الاجتماعية للعولمة، مجلة دراسات، السنة الأولى، العدد الرابع، ١٩٩٩، ص ٤٦.
٤-شعبان الطاهر الأسود، الثقافة والمجتمع والتغير الاجتماعي، مجلة دراسات، السنة الأولى، العدد الرابع، ١٩٩٩، ص ١٣- ١٤
٥-كلمة أ. محمد فائق أمين عام المنظمة العربية لحقوق الإنسان برلين -٢٤مارس ٢٠٠٠.
http://www.ibn-rushd.org/arabic/M__Fayek-arab.htm).
٦-كلمة أ. محمد فائق أمين عام المنظمة العربية لحقوق الإنسان « حقوق الإنسان في عصر العولمة رؤية عربية» مجلة «منبر ابن رشد للفكر الحر»)
(http://www.ibn-rushd.org/arabic/M__Fayek-arab.htm.
٧-نفس المصدر – المصدر السابق
٨- كلمة أ. محمد فائق أمين عام المنظمة العربية لحقوق الإنسان « حقوق الإنسان في عصر العولمة رؤية عربية» مجلة «منبر ابن رشد للفكر الحر»
http://www.ibn-rushd.org/arabic/M__Fayek-arab.
٩-محمد محيي الدين «الاتجاهات الحديثة في السياسات العقابيّة ومدى انعكاساتها في العالم العربي» – المجلة العربيّة للدراسات الأمنيّة والتدريب- العدد ٢١ ماي ١٩٩٦ ص١٦.
١٠-يزيد بوعنان: «من الإرهاب السياسي إلى اللصوصية والإجرام»
http://www.chihab.net/modules.php?name=News&f

ile=article&sid=1233)

١١–المرجع أصداء الأمانة –مجلة فصلية تصدر عن الأمانة العامة لمجلس وزراء الداخلية العرب العدد ١١ يوليو /تموز ٢٠٠٥ ص٣٤ «أسس تعامل أجهزة الإعلام الأمني مع الجرائم المستجدة»).

١٢–نفس المرجع ص ٣٧.

١٣–تقرير خاص بالأوضاع في السجون –أفريل ٢٠٠٤– المملكة المغربيّة، المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان ص٤٦ و٤٧ أو
http://www.ccdh.org.ma

١٤–نفس المرجع ص٨٧

١٥–نفس المرجع ص٦٠

١٦–نفس المرجع ص٦١

17–. "L>acteur et le système" (1977) E. Friedberg ، M. Crozier ; Paris: Seuil، call . Points

١٨–القدّس: هو أسوء أنواع الإقامة داخل الغرفة، حيث لا يتمتع ساكنيه به إلاّ في الليل، ثم ينتزع منهم في النهار حتى يتمكن الجميع من التحرك والتجول داخل الغرفة... انظر: سامي نصر "محاولة في سوسيولوجيا الحياة السجنية: دراسة ميدانية للسجن المدني بتونس" أطروحة الدراسات المعمّقة في علم الاجتماع ٢٠٠١

١٩–سامي نصر "محاولة في سوسيولوجيا الحياة السجنية: دراسة ميدانية للسجن المدني بتونس" أطروحة الدراسات المعمّقة في علم الاجتماع ٢٠٠١.

٢٠–LAria): وهي الساحة الموجودة في كل جناح يتجولون فيها كل يوم: مرة في الحصة الصباحية، و مدة في الحصة المسائية.

٢١–»السقيفة»: وهي الفضاء الذي يفتح على السنترة من جهة و على «اللارية» L>Airia من جهة أخرى، و بذلك تمثل الممر الإداري الذي يربط الجناح بالسنترة (الساحة الكبيرة للسجن والتي توجد فيها كل الخدمات السجنية مثل المرشد الاجتماعي والمكتبة والمطبخ وأماكن الزيارة والاستحمام والمعالجة..).

٢٢–نفس المرجع ص ٥٤.

٢٣–من بين المقولات الأساسية في سوسيولوجية«P.Bourdieu» نجد مقولة «الرأسمال» والتي يعرفها بكونها كل طاقة قابلة أن تكون مستخدمة(بشكل واع أو لا واع) كأداة في عملية التنافس الاجتماعي، لذلك نجده يتحدث عن الرأسمال الاقتصادي، و الرأسمال الاجتماعي و الرأسمال الثقافي و الرأسمال الرمزي والرأسمال الإجمالي.

٢٤–ويرجع الفضل في استعمال هذه المقولة وإدراجها ضمن آليات تحليلنا إلى عالم الاجتماع R.Merton وتحديدا كتابه «النظريّة الاجتماعيّة

والبناء الاجتماعي» Social Theory and Social Structure
والذي أكّد فيه على أنّ ارتفاع معدّلات الجريمة يمثل انعكاسا للمواقف
الاجتماعيّة التي تمجّد النجاح وتنبذ الفشل، كما أن المجتمع لا يمنح نفس
فرص النجاح بالنسبة لأفراده ممّا يخلق الوازع الإجرامي لمن أغلقت
أمامه سبل النجاح. «...فالأفراد في الطبقات الدنيا تشارك بقيّة طبقات
المجتمع في اعتناقها لقيم النجاح والثروة. وفي نفس الوقت فهي تعاني
من الإحباط والفشل نتيجة عدم استطاعتها تحقيق قيم الثروة والنجاح.
وهذا الفشل والإحباط في عدم تحقيق النجاح والثروة لا يؤدّي دائما إلى
السلوك الإجرامي، فقد يؤدّي إلى سلوك انسحابي. وكلا الموقفين السلوك
الإجرامي والانسحابي يتوقّف على ما لدى الفرد من استعدادات.»
انظر: علي أحمد الطراح «المعتقدات الاجتماعيّة وتأثيرها على الجريمة:
رؤية سوسيولوجيّة» كتاب «تكوين الرأي العام واق من الجريمة»
أكاديميّة نايف للعلوم الأمنيّة ٢٠٠١ ص٦٦.

الملف

الصحوة الإسلامية بين حقبتين

- مقدمة الملف.
- خطاب الإصلاح الديني عند محمد عبده.
- سيد قطب وجماعات العنف.
- الكواكبي ونظرية الاستبداد.
- تحولات الإخوان المسلمين.
- التساؤلات التي يجب على الحركات الإسلامية الإجابة عليها

الصحوة الإسلامية بين حقبتين

ما بين انتفاضة النهضة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وصولا إلى لحظة ما يسمى بالصحوة الإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين، ثمة تناقض شبه تام بين اللحظتين. حيث الأخيرة تمثل دعوة نكوصية وانتكاسة ارتدادية تؤسس عالما من الظلام والجهل واللاعقل. تقصي الأقباط من المعادلة السياسية وتختزل المرأة في وظيفية جنسية وترفض الاعتراف بالآخر، حتى داخل إطارها الإسلامي، وتؤطر لهيمنة شمولية في بعدها السياسي وتمثل استعادة للسلطة الأبوية على مستوى العائلة والمجتمع معا.

بالرغم من كثرة الكتابات التي تناولت إشكالية "الصحوة الإسلامية"، إلا أن محض النظرة المتيقظة لمسارها الممتد لأكثر من قرن ونصف تقريبا، يكشف عن مفارقات شتى ما بين بدايتها ووضعها الحالي. ففضلا عن استمرار ثنائيات من مثل الأصالة والمعاصرة والأنا والآخر... إلخ والتي باتت تحكم سياقنا المعرفي وموقفنا من الآخر؛ أصبح الإصلاح مرتهنا إلى خطاب يمضي على عكس عقاربه الأولى!!، وفي هذا الإطار نصادف المثقف "النهبوي"، في مقابل المثقف النهضوي، والردة الفكرة في مقابل النزعة التقدمية، وأسلمة كل مناشط الحياة بدلا من علمنتها، بخلاف الطرح الذي بناه المؤسسون الأوائل في بداية النهضة الحديثة.

صحيح أن الاتجاه النهضوي آنذاك لم يذهب بما فيه الكفاية في الاتجاه الإصلاحي وكان عليه ألا يستسلم لدائرة الاستبداد والتسلط السياسي والديني معا، إلا أنه على الأقل قام بعملية مراجعة ونقد لآليات الاستبداد، فيما تفضي التوجهات الحالية، والتي تتشدق بالإصلاح، إلي اتجاه متناقض تماما مع جذورها التاريخية، وإلى بنية شمولية تولد العنف أكثر من التسامح وتؤطر للصراع بقدر ما تدعي التعايش، وترتد عن المبادئ التي تدعي أنها تصدر عنها، وتشرعن لمزيد من الاستبداد والتسلط وتستلهمها في أكثر صورهما بشاعة!!.

يضم هذا الملف، قراءات متعددة حول مسيرة النهضة وتعرجاتها المختلفة، فيناقش الدكتور: أحمد محمد سالم، في مقالته "خطاب الإصلاح الديني عند محمد عبده"، كيف انبثق من عباءة محمد عبده كل من: السلفي،

محمد رشيد رضا، والليبرالي، أحمد لطفي السيد، ومحرر المرأة، قاسم أمين.. .إلخ. وهل يرجع هذا إلي تعدد الدلالات الفكرية في خطابه؟ أم إلي اعتماده آلية فكرية مراوغة تُبهم بقدر ما توضح وتُؤخر بقدر ما تقدم؟!. وكأن خطاب الإمام يمتاز بما يسميه علماء النفس مبدأ "الثناقيمية"، اي إنتاج قيم متضادة تتوزع ما بين النقيض والآخر، ومع ذلك، فإن انتكاسة مع رشيد رضا عن مبادئ الإمام وقناعاته هي التي أرست لظهور خطاب العنف عند سيد قطب فيما بعد، وهو ما يتناوله معتز الخطيب في مقاله "سيد قطب وجماعات العنف"، حيث يؤكد أن أفكار سيد قطب قد شكلت مَعيناً لا ينضب لكل الفكر الجهـادي والحركي. وأن أية حركة تغييرية عنفية لا يمكن لها أن تزهد بالمعين الثوري الذي خلفه من ورائه.

فيما يتناول الدكتور: رضوان زيادة، في مقاله "الكواكبي ونظرية الاستبداد"، التقاطعات القائمة ما بين خطاب مكيافيلي والكواكبي، محاولا الإجابة عن تساؤل يتعلق بفشل الأخير في المضي إلى أبعد مما قام به في سياق نقده للاستبداد، وكيف أنه ظل ينظر له كداء لا بد من التخلص منه، دون أن يحاول النظر في العلاقة بين الإرث التاريخي للاستبداد وبين مأسسته عبر تقعيد أطر بناء الدولة الحديثة. معللا عدم تجاوزه فكرة طبائع الاستبداد إلى آليات تدميرها في الثقافة العربية والإسلامية، بعدم قدرته على إنجاز القطيعة في المزاوجة بين فكرة القانون الوضعي والقانون الإلهي. ومع ذلك، ورغم محدودية جهوده في هذه النقطة بالذات، لم تستكمل محاولته التأسيسية هذه لدى رواد فكر النهضة فيما بعد لأسباب سياسية.

هذه الأسباب السياسية أفضت، فيما أفضت، إلى تحولات الإخوان المسلمين، والتي رصدها حسام تمام في مقالته التي تحمل نفس العنوان، فبحسبه، تفككت أيديولوجيا الجماعة وكذلك تنظيمها العالمي وشهدت مجموعة من التحولات، والتي إن جاءت وليدة الدخول الكثيف للجماعة في الحقل السياسي والعمل العام، إلا أنها لم تلبث أن تجاوزت المجال السياسي لتنتقل بتأثيراتها إلي شتي مجالات ومسارات الحركة دامغة إياها بطابعها الجديد وليسيطر عليها منطق الصيرورة الاجتماعية. وهو منطق، وإن كان يعكس تلك التحولات التي رصدها تمام في مقالته، إلا أنه يظل عاجزا عن الإجابة عن تساؤلات محددة تتعلق بكل من: الشريعة، الهوية السياسية والدينية المزدوجة، التنظيم والقيادة، مفهوم المواطنة، الموقف الدولي.. .إلخ. وهي الأسئلة التي تناولتها ورقة د. عمرو حمزاوي وآخرون، ومن شأن الإجابة عليها، أن تؤسس، ليس فقط لتحسين صورة الحركات الإسلامية محليا وخارجيا وتضييق دائرة الاشتباه بها، وإنما لحوار ديمقراطي يُفترض فيه الوضوح والشفافية فضلا عن اكتساب المصداقية على المستوى الإقليمي والعالمي.

وأخيرا، ستظل جدلية الدين والسياسة بمثابة إشكالية متجددة، وفي اعتقادي، أنها ستسيطر في المستقبل المنظور على أذهان الكثيرين وقد تمثل عائق أمام مشاريع نهضوية مثلما كانت في الماضي، ما لم يتم الفصل فيها وتجاوزها، وهو مالا يتأتى دون مراجعتها ضمن سياقاتها التاريخية المتراوحة ما بين خطابات النهضة والعنف والتماسس!!.

د. محمد حلمي

خطاب الإصلاح الديني
عند محمد عبده
(قراءة معاصرة)

أحمد محمد سالم *

جاءت الحملة الفرنسية إلي مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) لتكشف للمصريين أي واقع مترد يعيشون؟. وفي هذا الإطار، حاولت أن تؤسس نظاماً تعليمياً حديثاً فأنشأت مدارس الليسية، لكن الوقت لم يسعفها. وجاء محمد علي (١٨٠٥-١٨٤٩) بعد ذلك محاولا تأسيس إمبراطورية قوية، في وقت كانت فيه نظم التعليم السائدة تعتمد علي التعليم التقليدي الدينى في الأزهر، وفي الكتاتيب.

عمل محمد علي منذ توليه الحكم على تكوين نخبة متعلمة على أحدث طراز، فأرسل البعثات إلي الخارج في كافة المجالات، وأسس مدارس حديثة لتخدم احتياجات التنمية والتحديث، مثل المهندس خانه، والطب ...إلخ. كما قامت الإرساليات التبشيرية بإقامة بعض المدارس الأجنبية لخدمة الجاليات الأجنبية في مصر. في الوقت الذي لم يسع فيه محمد علي إلي تطوير نظام التعليم الديني في الأزهر، وقد خلق هذا الوضع ازدواجية واضحة في نظم التعليم مابين تعليم ديني تقليدي قائم علي الشروح والتلخيصات، وبين تعليم حديث قائم علي العلوم المدنية كالطب، والهندسة، والجغرافيا، والكيمياء ... الخ.

خلقت هذه الازدواجية إحساسا عميقاً لذي النخب العلمانية بأن النهضة لن تتحقق إلا بإتباع العلوم المدنية القادمة من أوروبا، وأن العلوم الدينية لا تقدم ولا تؤخر. ظهر محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) علي الساحة الفكرية مع قدوم الاحتلال الإنجليزي إلى مصر عام ١٨٨٢، والذي شكل مع جهازه الاستشراقي قوة ضاغطة أخري علي البناءات التقليدية في مصر، ما أدى إلى تفاقم ظاهرة الازدواجية الحياتية في مصر.

* باحث.

كان محمد عبده علي وعي بخطر انقسام المجتمع إلي دائرتين دون اتصال حقيقي بينهما: دائرة أولى تنحسر يوما عن يوم، وهي الدائرة التي تسودها شرائع الإسلام ومبادئها الخلقية، ودائرة أخرى تتسع يوما بعد يوم، وهي الدائرة التي تسيطر عليها المبادئ المستمدة من الاستنباط العقلي التي تقوم على اعتبار المصالح الدنيوية. بتعبير آخر، كان الخطر متأتياً من نمو نزعة إلي توطيد العلمانية في مجتمع يتعارض بجوهره مع تبني العلمانية تبنياً تاما، وهذا من شأنه أن يؤدي، كما حدث بالفعل، إلي الانقسام المتجلي في كل ناحية من نواحي الحياة. [١]

ومن قلب ازدواجية ظلت تنامى يأتي التفكير في أثر الإمام محمد عبده علي الحركة الفكرية في مصر، والعالم العربي وتطرح مجموعة من التساؤلات المهمة والمحيرة في نفس الوقت، ولعل أبرز هذه التساؤلات: كيف انبثق من عباءة محمد عبده كل من: السلفي، محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، والليبرالي، أحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٢)، ومحرر المرأة، قاسم أمين (١٨٧٦-١٩٠٨)، والزعيم الليبرالي، سعد زغلول، ومعظم أقطاب الحركة الإصلاحية من أمثال: عبد العزيز جاويش (١٨٧٦-١٩٥٦)، ومحمد فريد وجدي (١٨٧٥-١٩٥٤)، وأمين الخولى (١٨٩٥-١٩٦٦)، وعبد المتعال الصعيدي (١٨٩٤-١٩٦٦)... الخ ؟؟؟.

كيف يمكن أن ننسب هذه التيارات الفكرية المتباينة إلي خطاب محمد عبده الفكري ؟ هل يرجع هذا إلي تعدد الدلالات الفكرية في خطاب محمد عبده؟ أم إلي اعتماده آلية فكرية مراوغة توضح/وتبهم، تقدم/وتؤخر؟!، وهل كانت الأسئلة الملحة على ذهن الإمام محمد عبده دافعا لأن يخوض غمار محاولة الإجابة عنها مخلفا بدوره أسئلة وإجابات أخرى علينا الآن، وبعد مرور أكثر من قرن، فك مغاليقها لنتساءل من جديد: ماذا كان يقصد بخطابه الإصلاحي؟ وهل يحمل نصه الأحادي تعددية دلالية أم لا...إلخ؟!.

إن محاولة الإجابة علي هذه التساؤلات لا يمكن أن تتم بمعزل عن الصراعات الفكرية السائدة بين الوافد/الموروث، وبين التقليدي/الحداثي، ومن ثم، يمكن الإجابة بوضوح عن هذه التساؤلات، وغيرها، في ضوء تحليل خطاب محمد عبده الفكري في مجالات العقيدة، والفقه، والسياسة.

-١-

تبدو ملامح موقف الإمام محمد عبده من قضايا العقيدة في رسالته عن (التوحيد)، والتي كانت عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها في المدرسة السلطانية ببيروت. والمتمعن في هذه الرسالة، يلاحظ أنها كتبت في قالب لغوي تقليدي يجتر نفس المصطلحات التقليدية لعلم الكلام من مثل: الواجب/الممكن/المستحيل والذات/الصفات و الحسن/القبح و الوعد/الوعيد ...إلخ. ولم يسع الإمام محمد عبده إلي تقديم تجديد لغوي وعقائدي وفقاً للظروف المعاصرة، وكان تجديده محصورا في تبنيه لبعض مواقف المعتزلة في العقيدة، أو ما يعرف بمحاولة إحياء تراث المعتزلة.

حملت رسالة التوحيد موقفا انتقائيا إذاً للإمام، حيث تواصل مع العقيدة الأشعرية السائدة في المؤسسة

الأزهرية، وهو ما يبدو واضحا من خلال عرضه لقضايا التوحيد فيها، إذ تقوم العقيدة الأشعرية علي إثبات الذات والصفات وتعطي (لله) الوجود المركزي في الوجود. وفي حديثه عن أفعال الله، نجد الإمام ينتقد نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة واصفا إياها بـ: «المقالات المضطربة» كقولهم إنه «يجب علي الله رعاية المصلحة في أفعاله وتحقيق وعيده في من تعدي حدوده من عبيده، وما يتلو ذلك من وقوع أعماله تحت العلل والأعراض» مبينا أن المعتزلة قد بالغت «في الإيجاب حتى ظن الناظر في مزاعمهم أنه عدوه [الله] واحد من المكلفين يفرض عليه أن يجهد بالقيام بما عليه من حقوق، وتأويله ما لزمه من الواجبات، تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً»[٢]

فرؤية محمد عبده في قضايا التوحيد لا تخرج عن حدود تبني العقيدة الأشعرية، وتنتقد المعتزلة. بل إنها تتهرب، أحيانا، من القضايا الخلافية مثل «خلق القرآن»، وهو ما قرره أحد المؤرخين حين فسر النزعة الانتقائية عند محمد عبده بأنها «تتضمن نزعة إلي التهرب من الأسئلة الصعبة فهو مثلاً لم يجابه، ولو مرة واحدة قضية خلق القرآن، وهي قضية أساسية في علم الكلام الإسلامي، فقد حذف بكل بساطه من الطبعات اللاحقة لكتابة «رسالة التوحيد» مقطعاً ظهر في الطبعة الأولي يؤيد خلق القرآن».[٣] ولعلنا نتساءل: لماذا كان محمد عبده يحاول البعد عن القضايا الخلافية ؟ هل كان يؤثر السلامة ؟ أم أنه كان يهدف إلى وحدة الأمة، ولذا ابتعد عن القضايا الخلافية ؟!.

وعلى الرغم مما يبدو من مسايرة محمد عبده للمحافظين الأشعريين في قضية التوحيد لحساسية القضية، إلا أنه في قضية العدل الإلهي يتبنى أراء المعتزلة حول الحرية كمدخل آخر للتوحيد وكمدخل للرؤية الاجتماعية. فيرى أن الإنسان حر ومسئول عن أفعاله وأنه سيحاسب عليها، وأمتد به الأمر إلي القول بأن الحُسن والقُبح عقليان وليسا شرعيين؛ لأن العقل البشري يـ «عرف الفرق بين الضر والنفع، وسمي الأول فعل الشر، والثاني عمل الخير، وهذا التمييز هو منبت التمييز بين الفضيلة والرزيلة».[٤]

فقوله بأن العقل محور التمييز بين الخير والشر دون الحاجة إلى السمع أو النقل، يعطى المركزية للإنسان في الكون، ويمجد العقل البشري. ولا شك أن سعي محمد عبده إلى تحرير الإنسان بعقله وروحه على المستوى الأنطولوجي (الميتافيزيقي) هو مطلب واقعي في ظل تدهور أوضاع المسلمين في العالم، واحتلال الاستعمار لمعظم أرجاء العالم الإسلامي، فالبيئة التي يتوجه إليها محمد عبده بخطابه وينتمي إليها أيضا بيئة أشعرية بالتوارث عن الآباء والأجداد وربما يكون إعلاؤه للجانب المعتزلي العقلاني مدخلا لانفصاله عن تلك البيئة. وانتظار للحظة تحين فيها الفرصة لأن يدخل، ولو بقليل من العقلانية تحت لافتة أشعرية. إنه يجسد في هذا نموذج البنّاء أو المرمم لا الثائر المقوض لأساسات بنية ترسخت عبر القرون بثوابتها.

مواقف محمد عبده من العقيدة تراوحت ما بين مهادنه السائد، الخطاب الأشعري في التوحيد، ومحاولة التمرد عليه، الخطاب المعتزلي في العدل. وقد آثر الصمت والتقية في الجانب السياسي،

فقد صمت محمد عبده في رسالة التوحيد كلية عن مسألة الإمامة، والتي كانت تلحق بمعظم أو بجل المصنفات التقليدية في علم الكلام، ما يثير العديد من التساؤلات حول صمته هذا، وما إذا كان يرجع إلى خوفه من بطش السلطان عبد الحميد آنذاك، حيث كان يقيم في بيروت وهي قريبة من مركز الخلافة ؟ أم أنه اتخذ قرارا ضمنيا بعدم الحديث في مسألة الإمامة بعد نفيه خارج مصر إثر هزيمة الثورة العرابية ؟ وهل كانت ممارسة التقية هي إحدى آلياته الفكرية التي كان يتبعها في الموضوعات الخلافية ؟! أم لا؟!.

نحن إذا، فيما يتعلق بخطاب محمد عبده العقائدي، إزاء مواقف ثلاثة: المهادنة في التوحيد، والتمرد والتجديد في العدل، ثم ممارسة التقية في المسألة السياسية. والتي تكشف عن علو الرؤية الاجتماعية للواقع التاريخي، وضرورة إتباع آليات مختلفة للتعامل مع القضايا الفكرية. ولا شك أن تعدد المواقف هذا يعني تعدد الدلالات في خطاب محمد عبده الفكري حول العقيدة، لكن تعدد المواقف والدلالات يطرح علينا تساؤلا هاما: وهو كيف يمكن التوفيق بين التوحيد الأشعري الذي يعطي المركزية (لله) في الكون، وبين العدل المعتزلي الذي يعطى المركزية (للإنسان) ؟!. خاصة وأن رسالة التوحيد لم تكشف لنا عن إجابة واضحة ومحددة عن هذا التساؤل، وما بدا فيها لا يتجاوز كونه موقفا انتقائيا لنقاط تسير في علاقة توازٍ مع بعضها البعض، وليس في علاقة تقاطع واتصال وتكامل !!!!.

ونميل إلى ترجيح الأثر الكبير للبعد المعتزلي على فكر الإمام، ذلك البعد الذي يمجد العقل وحرية الإنسان. ويبدو هذا واضحا في كتاباته التي تحمل على التقليد، مؤكدا فيها أن الإسلام أنحى على التقليد، «وحمل عليه حملة لم يردها عنه القدر، فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس، واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم، وأطلق الإسلام سلطان العقل من كل قيده، وخلصه من تقليد كان استعبده، ورده إلى مملكته». (٥)

أعطى محمد عبده في خطابه العقائدي الأولوية للعقل على النقل من خلال نبذه للتقليد والجمود من جهة، وإقراره بدور البرهان في صحة العقائد من جهة ثانية، وقوله بالتأويل في حالة تعارض العقل مع النقل من جهة ثالثة. بل ذهب الإمام إلى ما هو أبعد من ذلك فقبل بتأويل المعجزات الحسية وبما يتوافق مع العقل، خشية من اتهام الإسلام بأنه دين اللاعقل والأسطورة، وأوّلَ «لطير الأبابيل»، المذكورة في سورة الفيل، بأنه وباء الجدري قد أصاب جيش أبرهة». (٦) كما أكد على أن المعجزة الكبرى للرسول هي القرآن الكريم كمعجزة عقلية خالدة.

تتضح عقلانية محمد عبده في تأكيده أيضا على أن العالَم مؤسس على النظام السببي، القائم على العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، يقول في هذا السياق: «كشف الإسلام عن العقل غمة من الوهم فيما يعرض من حوادث الكون الكبير [العالم] والكون الصغير [الإنسان] فقرر أن آيات الله الكبرى في صنع العالم إنما يجري أمرها على السنن الإلهية التي قدرها الله في علمه الأولي، لا يغيرها

شئ من الطوارئ الجزئية». [٧]

وحين اتهم فرح أنطوان الأديان بأنها أديان عجائب وغرائب، وليس فيها دين عقلي. [٨] رد عليه الإمام بأن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، «وأن الاعتقاد بوجود الله لايعول فيه إلا على تنبيه العقل البشري، وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من نظام وترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود». [٩] ما يكشف أن الإمام كان على وعي بأن تطوير الفكر الديني وتجديده ليس وحده كافيا لتغيير واقع المسلمين، ولكن لابد من تغيير وعى رجال الدين الذين يشكلون وعي الناس وعقيدتهم الدينية.

كان محمد عبده ينظر إلى الأزهر، معقل رجال الدين، على أنه معقل الجمود والتقليد، و«كان للأزهر عنده ثلاث ألقاب يطلقها عليه المرة بعد المرة أمام بعض الخواص عند شدة تألمه من فساد حالهم وهي: الإسطبل، والمارستان، والمخروب «. [١٠] وقد حاول إصلاحه وتحريك الذهن الخامل دينيا باتجاه الإنجاز الدنيوي من خلال تبني منطق تدريس العلوم المدنية، كالفلسفة، والمنطق، والتاريخ، والحساب، والجغرافيا، وكذلك دعوته إلى تدريس مقدمة ابن خلدون، لكنه كان يجد نفسه وحيداً في مقابل جيوش التقليد والمحافظة، وهو ما يعبر عنه بقوله: «ها أنا ذا كما تروني وحيداً ليس لي من الأساتذة ما يساعدني، ولا من دعاة الخير من ينصرني، أريد أن أعلم في هذا الجامع شيئاً نافعاً بدلاً من هذه الشروح العتيقة البالية الخالية من المعنى، ولكن هل أجد من يساعدني ؟ وإن لم أجد فهل أفلح وحدي ؟. [١١]

يبدو أن الشيخ لم يفلح في دعوته إلى إصلاح الأزهر بسبب قوة المحافظين، مما جعله يدعو إلى تأسيس جامعة مصرية بجانب الأزهر تقوم بتعليم العلم وفقاً للمناهج الحديثة، وأن تشارك في تجديد الحضارة العربية القديمة، بالدأب على الاقتباس من النتائج التي توصل إليها علماء الغرب في العلوم والآداب». [١٢]

إن موقف محمد عبده من تجديد العقائد كان ذا هاجس عقلاني تقدمي، إلا أنه كان مسكوناً كذلك بالقوة الضاغطة للمحافظين والتي دعته إلى المهادنة حيناً، والصمت أحيانا. ومما يؤخذ على تجديده في مجال العقيدة أيضا، أنه كان مخنوقاً بقوالب لغوية تقليدية، ما دعا مالك بن نبي إلى القول عن هذا التجديد بأنه لم يتحرر من ربقة القواعد التقليدية الخانقة، إذ ظل، من الوجهة الإصلاحية، منعقداً على تلك الموضوعات التقليدية القديمة، كعلم التوحيد، وفلسفة الكلام، والفقه الإسلامي». [١٣]

والمشكلة التي يثيرها مالك بن نبي وآخرين بالنسبة لمحمد عبده، أنه كان مطالبا بالتحرر من ربقة القواعد التقليدية، لكن يبدو أنه تصور أن بوسعه أن يضع شرابا جديدا في زجاجات قديمة في عصره المتسم بالمحافظة من جهة، والتخلف العلمي الذي ينشده في ظل الاستعلاء والدونية في آن معا إلى العودة للقديم. ولذا كان يود أن يروج للجديد في ثوب القديم بيقظة وحذر أيضا، آملا أن يدرك اللاحقون

المحتوى فيغيرون تدريجيا في صورة الشكل ليلاءم المحتوى أو المضمون. وكان على تلاميذه، أمثال عبد العزيز جاويش، ومحمد فريد وجدي، ومصطفى عبد الرازق من الجيل الأول، وعلى أمين الخولي، وعبد المتعال الصعيدي من الجيل الثاني أن يقوموا بهذا الدور.

-٢-

احتل الجانب الفقهي في خطاب الإمام محمد عبده مكانة محورية، حيث عمل الإمام قاضيا في القضاء الشرعي، ثم عمل فترة أخرى من حياته مفتيا للديار المصرية، وكان بحكم عمله يتصدى للفتوى في قضايا كثيرة، وقد أرسى في اجتهاداته الفقهية منهجاً تجديدياً يركز على ضرورة رعاية مصلحة المجتمع في ضوء حركة الواقع التاريخي، والتغيرات الحادثة فيه، مع اعتبار الأهمية للمقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية. كما كان الإمام يؤكد على أن «الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد لها ذكر في كتب الفقه القديمة، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم؟ إن هذا لا يستطاع، إنه جمود وموات يجعل العوام ينصرفون عن دينهم الذي لا يجارى وقائع حياتهم»(١٤)

فى الأحكام الفقهية لم يكن الإمام يقدم/ويؤخر أو حتى يصمت، بل كان يضع مصلحة المجتمع، واحتياجات واقع المسلمين أمامه. ومن ثم، يعد هذا الجانب من أصدق وأوضح الجوانب في خطابه، حيث نادي بضرورة تقييد تعدد الزوجات، ورأى أن القرآن وضع شرطاً وهو تحقيق العدل، وتحقيق العدل قد يبدو مستحيلاً، خاصة وأنه عاين بنفسه مدى الظلم الذي يقع على حقوق المرأة في المحاكم الشرعية، وما ينتج عن تعدد الزوجات من سوء معاملة الأزواج لزوجاتهن، بالإضافة إلى العداوة بين الأبناء من أمهات مختلفات، وانتهى إلى التقرير بأن على العالِم أو الحاكم أن يمنع تعدد الزوجات طالما أن هذا التعدد مصدرا للمفاسد والشرور». (١٥)

طالب الإمام أيضا بضرورة تقييد الطلاق، وعدم التساهل في أبغض الحلال، من خلال إلزام كل زوج يريد أن يطلق زوجته أن يحضر أمام القاضي الشرعي، ويخبره بالشقاق بينه وبين زوجته، وأن على القاضي أن يبرهن للزوج بأن الشريعة الإسلامية تمقت الطلاق، وأن عليه أن يتروى أسبوعاً، وإذا أصر الزوج بعد أسبوع فعلى المأذون أو القاضي أن يأخذ بمبدأ التحكيم، وإن لم يصلح التحكيم يقدم الزوج طلباً للمأذون للطلاق، ولا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون بحضور شاهدين. (١٦) كما أفتى الإمام بأن على المرأة أن تطلب من القاضي تطليقها إذا تأكد له وقوع ضرر عليها من الزوج، محددا هذا الضرر بأنه: ما لا يجوز شرعاً، كالهجر بغير سبب شرعي، والضرب والسب، وعلى الزوجة أن تثبت ذلك بالطريقة الشرعية. (١٧)

وفي ظل موجات التحديث التي طالت المجتمع وقتذاك، أباح الإمام محمد عبده التصوير والتماثيل تحت بند الغرض التعليمي منهما، وأباح كذلك التأمين بشرط أن تكون أموال التأمين مما سيقوم الطرف الثاني باستثمار الأموال في التجارة والتكسب ويعطى الطرف الأول أرباحا مقابل ذلك. (١٨)

من الواضح أن اجتهادات محمد عبده الفقهية كان لها دور بارز في تجديد الفتوى، وعدم الجمود عند آراء القدماء. وكذلك كان لجهود الإمام في المجال الفقهي، أثرها البارز على صياغة فكر قاسم أمين في آرائه حول المرأة حتى أننا نكاد نرى فتاوى الإمام – بصياغتها اللفظية – موجودة في كتابه «تحرير المرأة». وإذا وضعنا في الاعتبار أن الإمام محمد عبده قد راجع وهو في سويسرا مسودة هذا الكتاب، يمكن أن ندرك هذا الأثر، وخاصة في الجوانب الفقهية المتعلقة بتقييد تعدد الزوجات، وتقييد الطلاق، . . .إلخ.

وإذا كان قاسم أمين قد تأثر بالإمام في جوانب فقد عارضه في جوانب أخرى، فكان يرى أن «الدين لا يستطيع بحد ذاته خلق مجتمع ودولة ومدنية، إذ إن نمو المدنية يتوقف على عوامل عدة ليس الدين سوى واحد منها. وإذا كان للمدنية أن تتقدم فيجب أن يكون لها قوانين تأخذ بعين الاعتبار جميع تلك العوامل. وبذلك نجد أن قاسم أمين قد قطع الصلة التي أقامها الإمام بين الإسلام والمدنية، ومع احترامه للإسلام احتراماً كلياً، فقد أعطى المدنية الحق في أن تبنى قواعدها الخاصة بها. وتعمل على ضوئها، وهذا يعني أن المدنية إنما تحاكم على أساس هذه القواعد، وإذا كان الإسلام هو الدين الحقيقي، فهذا لا يعني بالضرورة أن المدنية الإسلامية هي المدنية الفضلى »[١٩]

-٣-

في عام ١٨٨٨ ساعد اللورد كرومر محمد عبده على العودة من منفاه لأنه كان يرى في الإمام وزملائه «الخلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي »[٢٠] وقد حاول الإمام بعد عودته، تغيير مسار خطابه الإصلاحي من الاهتمام بالسياسة إلى الاهتمام بالتربية والتعليم. ولكن رغم تحاشيه للسياسة، إلا أنها فرضت نفسها عليه بقوة بسبب المقولات التي كان يرددها المستشرقون والعلمانيون حول الإسلام. وهو ما يبدو واضحا في ردوده على هانوتو، وفرح أنطوان.

وهنا يتحدد أهمية البعد السياسي في خطاب الإمام محمد عبده الفكري، فقد اتهم هانوتو الإسلام بأنه دين يدعو إلى الانحطاط « فالديانة الإسلامية المشوبة بتأثير مذهب السامية تحط الإنسان إلى أسفل الدرك، وترفع الإله في علاء لانهاية له».[٢١] ودعا في مقالته إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية لأن «السلطة المدنية أهم وأشد من الرابطة الدينية، وهي التي كانت قاعدة أوروبا الأولى في سياستها، وبها تقدمت، وتمدنت، ونجحت». [٢٢]

مجمل ردود محمد عبده على هانوتو، تؤكد أن الإسلام يساير التطور، وأن طبيعة الدين الإسلامي تسمو على أن ينسب إليها مرض الجمود على الموجود، وأن ما أصاب المسلمين من تخلف وانحطاط يرجع إلى «ما أصاب المسلمين في عقولهم، وعزائمهم، وأعمالهم بسبب ابتداعهم في دينهم وخطئهم في فهم أصوله، وجهلهم بأدنى أبوابه، وفصوله». [٢٣]

وذهب إلى أن دعوى الفصل بين الدين والسياسة هي نتيجة لسوء فهم بعض مسيحي للشرقي وانعكاس ذلك في أذهان سياسي الغرب، رفض الإمام اتهام الإسلام بأن به سلطة دينية مؤكدا أنه «لم

يعرف المسلمون في عصر من العصور تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا على الأمم المسيحية عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية، وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقاً للحاكم الأعلى وهو الخليفة أو السلطان فليست له سلطة دينية، وإنما السلطان مدبر البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب والسياسة الخارجية». (٢٤)

والواقع، فإن محاورة محمد عبده مع هانوتو كشفت عن دور الضغوط التي تعرض لها الخطاب الإصلاحي من قبل الاتهامات التي كالها الاستشراق للإمام. ورغم ردوده تلك، إلا أن هذه الاتهامات سرعان ما عادت إلى الظهور مرة أخرى على يد فرح أنطوان. فقد دارت محاورة بينه وبين الإمام على صفحات مجلة الجامعة التي كان يصدرها الأول بالإسكندرية، وكانت حول «فلسفة ابن رشد» وقد قدم فيها أنطوان رؤية مادية لفلسفة ابن رشد، انتقدها الإمام بشدة، ثم تطورت المحاورة بعد ذلك لتناقش قضايا علاقة الدين بالعلم، وعلاقة الدين بالسياسة.

ذهب أنطوان إلى اتهام الدين بأنه يضطهد العلم، ولهذا كان من الضروري فصل العلم عن الدين فرد الإمام بأن تبعات المسيحية في ذلك أثقل بكثير، والشاهد على ذلك محاكم التفتيش، ورأى الإمام «أنه لم يكن جدال بين العلم والدين، وإنما كان بين أهل العلم، وأهل الدين شئ من التخالف في الآراء شأن الأحرار في الفكر الذين أطلقوا من غل التقييد، وعوفوا من علة التقليد «.(٢٥) وكان الإمام لا يريد الفصل بين العلم والدين كما هو في الغرب، لأن العلاقة بينهما في الإسلام مغايرة للسياق الغربي، ورأى أن العلاقة المثلي في الإسلام تدعو إلى تآخى العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم ».(٢٦)

إن تصور المسلمين للعلاقة بين العلم والدين يعطى القيمة الكبرى للدين، وأن أشرف العلوم هي العلوم الدينية ثم العلوم المدنية كامتداد للعلوم الدينية، وهذه العلاقة تعطى الأولوية للروحي على الزمني، بل يظل الروحي هو الذي يحدد قيمة الزمني. وقد أدى هذا إلى تراجع حجم إسهام المسلمين في العلوم المدنية قياساً بعلوم الدين واللغة.

عاد فرح أنطوان إلى تكييل الاتهامات للسلطة الروحية في الإسلام والمسيحية ،ورأى أن هذه السلطة في الحقيقة من مصدر واحد، وإن اختلفت الألفاظ . . . فإن الملك الجامع في يديه السلطة الدينية والمدنية يكون دائماً فوق حقوق الإنسان، وحقوق الأمة، لأنه خليفة الله وواسطة بينه وبين شعبه، وإن أنكر هذا فإنه ينكر بالقول فقط، ولكن الفعل يثبته، وذلك بخلاف الملك المدني الدستوري فإنه إذا ظهربالقول أنه فوق أمته فهو بالفعل دونها بمراحل، لأنه ليس سوى واحد منها أقامته لينفذ إرادتها، وأما وصيفه الملك الديني فقد أقامه الله لإنقاذ إرادة الله.(٢٧)

يقتدي أنطوان في قضية فصل الدين عن الدولة بالتجارب الأوربية، وخاصة فرنسا، فمن الواجب «فصل الدين عن السلطة المدنية، ويكون ذلك أساس الإصلاح الذي يجب أن تدعو إليه الحكومات في هذا الزمان، وحصر الدين في أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم، وعدم الإذن بالخروج

منها لأنه لا دخل له في الدنيا، ولا وظيفة له غير عبادة الله «[٢٨] وهنا نلاحظ مدى التبعية الواضحة لدى أنطوان للتجربة الأوروبية متجاهلاً بذلك مدى الخلاف بين طبيعة العالم الإسلامي وأوربا، وبين الإسلام والمسيحية، ولكن دعوى الفصل بين الدين والسياسة تكشف لنا عن مدى معاناة النخب المسيحية من الاضطهاد، والذي دعاها إلى تبني العلمانية، والمواطنة المدنية لكي تحصل على حقوقها، ولهذا نجد أنطوان يؤكد على أن «تأسيس مستقبل الإسلام على دعوة دينية كالدعوة الأولى محال لأن الوسط اليوم غير الوسط الماضي، وفى غير هذا التأسيس لا سبب، ولا موجب لقرن الدنيا بالدين.[٢٩]

فى رد الإمام على فرح أنطوان يبرز خصوصية الواقع الإسلامي عن أوروبا، واختلاف الإسلام عن المسيحية. فدعوى الفصل بين الدين والسياسة كانت من أعمال التمدن الحديث «ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوقراطي» أي سلطان إلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي علوم الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب العباد حق الطاعة لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل، وحماية الحوزة بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن مادام مؤمناً أن يخالفه «[٣٠]

وفي السياق ذاته، يحاول الإمام نفى السلطة الدينية عن الخليفة «فالخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة».[٣١] وكذلك نفى الإمام عن المفتى أو شيخ الإسلام، أو القاضي أي سلطة دينية. ورأى أن سلطتهم هي سلطة مدنية، ونحن نرى أن التاريخ الإسلامي يبرز واقعا مغايرا لكلام الإمام، فقد كان خلفاء الأمويين يحكمون تحت سلطة القضاء والقدر، ويؤولون العقيدة وفقاً لمصالحهم السياسية، ولعب خلفاء الدولة العباسية بالفقهاء والعلماء، وهذا مايتضح في محنة الإمام أحمد بن حنبل، ومحنة المعتزلة فيما بعد،، وقتل الحلاج والسهروردي ... الخ من الوقائع التاريخية.

رغم دعوى الإمام بأن الخلافة سلطة مدنية، إلا أنه يبرر الخلافة بنفس اللغة التقليدية السائدة في المصنفات العقائدية الكلامية القديمة فيقول «الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كل معتقد في ظاهر أمره – بحكم – يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، ويغمط الحق... فلا تكتمل الحكمة من التشريع في الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير فلابد أن تكون في واحد، وهو السلطان، أو الفقيه «[٣٢]

استمر ضغط فرح أنطوان على كلام الإمام وكشف له عن أن التاريخ الإسلامي لا يؤيده ففيه اضطهاد علماء وفقهاء، وأن هناك فجوة كبيرة بين الأفكار الإسلامية حول الحكم وبين واقع الممارسات السياسية، وأن الممارسات عكس الأفكار. وقد سانده في ذلك قاسم أمين ذاهباً إلى أن الفقهاء مازالوا يطعنون على رجال العلم ويرمونهم بالكفر والزندقة حتى نفر الكل من دراسة العلم،

وهجروه، وانتهى بهم الحال إلى الاعتقاد بأن العلوم جميعاً باطلة إلا العلوم الدينية، وهذا صادق بالفعل على فترة التدهور في عصر الخلافة العثمانية.

وكذلك انتقد قاسم أمين نظام الخلافة لأنه «كان عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد يحكم بواسطة موظفين غير مقيدين، فكان الحاكم وعماله يجرون في إدارتهم على حسب إرادتهم فإن كانوا صالحين رجعوا إلى أصول العدالة بقدر الإمكان، وإن كانوا غير ذلك خرجوا عن حدود العدالة، وعاملوا الناس بالعسف، ولم يكن في النظام ما يردهم إلى أصول الشريعة . . . ، وربما يقال أن هذا الخليفة كان يولى بعد أن يبايعه أفراد الأمة، ولكن في الحقيقة أن الخليفة وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب، ويعقد الصلح، ويقرر الضرائب، ويضع الأحكام، ويدبر مصالح الأمة مستبداً برأيه، ولا يرى من الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره» [٣٣] وهنا نلاحظ أن قاسم أمين ينتقد خطاب الإمام حول الخلافة ويساند فرح أنطوان في كلامه مما يعني أن تلامذة الإمام حين يقرأون كلامه يأخذون منه ما يوافق اتجاههم، وينتقدون ما يتعارض معه.

وتحت ضغط الخطاب المعاكس، يؤكد الإمام أن «الإسلام هدم بناء السلطة الدينية، ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، ولم يدع لأحد بعد رسول الله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن رسول الله كان مبلغاً ولا مهيمناً ولا مسيطراً فقال تعالى «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر «.[٣٤] ولا ندرى ما معنى أن يهدم الدين السلطة الدينية ويقيمها المسلمون حكاما ومحكومين تحت ظلال دينية؟ ولهذا نجد خطاب محمد عبده ينتقل من تأييد الخلافة إلى الإدانة تحت ضغط الخطاب العلماني فيقرر أن سياسة الخلفاء هذه هي « سياسة الظلمة وأهل الأثرة، وهي التي روجت ما أدخل على الدين مما لا يعرفه «.[٣٥]

هنا تبدو الإدانة واضحة في رد الإمام بقوله «إن شئت أن تقول أن السياسة تضطهد الفكر أو الدين، أو العلم فأنا معك من الشاهدين فأعوذ بالله من السياسية، ومن لفظ السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة «. [٣٦] وهنا نجد تغيرا في آلية محمد عبده من التأييد إلى الإدانة، ولكننا ينبغي أن نتساءل هل هذه الإدانة – التي تمت تحت ضغط الخطاب النقيض – تعنى اعتراف الإمام بفصل الدين عن السياسة أم أن الأمر لا يتعدى حدود إدانة سياسة الأثرة والبطش ؟!.

لا شك أن ضغوط الخطاب النقيض قد أدت إلى تقديم الإمام تنازلات واضحة أدت بدورها إلى تعدد الدلالات في خطابه السياسي ما بين تأييد الخلافة، ثم الكشف عن الوجه المدني العقلاني للإسلام، ثم إدانة دور السياسة في اضطهاد الدين والعلم والفكر. ومما يؤكد هذا أن الأمام كان ينتقد بشدة حكم السلطان عبد الحميد (١٨٧٦–١٩٠٨) ووصفه بأنه أكبر مجرم سفاك في هذا العصر، وأن هذا الاستبداد سوف يفسد أخلاق العثمانيين.[٣٧]

كما أدان الإمام تصور المسلمين للسلطة ورأى أن الاستبداد هو نتاج تصور الحاكم لنفسه، وتصور

المسلمين له فيقول «إن ما يعقله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لا يمكن انطباقه على شئ من أوليات العقل، وعرف أن ثقتهم بالحاكم قد بلغت حد التآلية من حيث ظنوه قادرا على كل شئ بدون عون من أحد، . . . أما الحكام وقد كانوا أقوم الناس على انتشال الأمة مما سقطت فيه، فأصابهم الجهل بما فرض عليهم من أداء وظائفهم، ولم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان، وإذلال النفوس، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم وأهوائهم «[٣٨] ونحن نقول أن هذا التصور الخطأ هو نتاج تاريخ طويل من الاستبداد ،وليس وليد مرحلة الدولة العثمانية فقط، وهذا الكلام يدين تاريخ الخلافة التي أسهمت في إرساء هذا التصور.

وعلى الرغم من نقد الإمام للاستبداد، إلا أننا نجده يدعو إلى «مستبد عادل يستطيع أن يعمل من أجلنا في مدة خمسة عشر عاماً ما نستطيع عمله من أجل أنفسنا في خمسة عشر قرناً «[٣٩] بمثل هذا التناقض تتعدد الدلالات في فكر الإمام فهو ينتقد الاستبداد من جهة، ويعاود الدعوة إلى مستبد عادل من جهة ثانية، فكيف يمكن أن يجتمع الاستبداد والعدل ؟!! وإذا كان ثمة استبداد فمن يضمن العدل، وكيف يتحقق العدل في غياب الحرية ؟ إنه اللغز السياسي الذي يغلف تاريخ السلطة في الإسلام ويحد بالضرورة من إمكانات الإبداع الانسانى كمتصل حقيقي للتطور الحضاري.

ومن تعدد دلالات خطاب محمد عبده يخرج لطفي السيد ليؤيده في جوانب، ويعارضه في أخرى فقد نبذ لطفي السيد ما يسمى بنظرية «لمستبد العادل «ورأى أنها نظرية خيالية فيقول «إن نظرية الاستبداد بالأمر على مبادئ العدل نظرية خيالية «[٤٠] ولكنه، في المقابل، كان مقتنعاً – بتأثير الإمام – بأن النظام النيابي الدستوري لا يتعارض مع الإسلام، فكان يرى أن المجتمع الديني خير من المجتمع اللادينى، وإن ظل غير مقتنع بأن المجتمع الإسلامي أفضل من المجتمع اللإسلامى، ولا يرى مانعاً من أن تسود التعاليم الأخلاقية الدينية في التمييز بين الخير والشر في نظم التعليم، وأن يكون الإسلام هو أساس البناء الأخلاقي للأمة، وقاعدة التعليم العام لها [٤١] ولكن مبحث القيم متى اندرج في السياق الديني فان السياسة سوف توظفه لاحقا في الحد من حرية التعبير.

ورغم أن لطفي السيد يرى أنه لا تعارض بين الحكومة الدستورية، وسيادة الإسلام في الأخلاق فإنه يرى أيضا أن حال الأمم تحت الحكومات النيابية أفضل بكثير من حالها تحت الحكومات الاستبدادية، وأن مظاهر الرقى والتقدم في الأولى أفضل منها في الثانية لأنه في ظل الحكومة النيابية الدستورية يمكن تحقيق الحرية، ومذهب الحرية مهما تطرف لن تكون أضراره معادلة للضرر البالغ لطبائع الاستبداد كما أن «مذهب الحرية يحمى الحكومة من شر نفسها، وسوء نتائج استبدادها، لأن مذهب الحرية يجعل الحكومة خفيفة الحمل على الناس ومحبوبة لديهم، فتصير بذلك طويلة العمر ذات أثر صادق في البناء «[٤٢] رغم تبنيه خيارات فوقية، لم يوضح لنا كيف يمكن تأصيل النظام النيابي في مجتمع اقطاعى يسيطر عليه حفنة من الباشوات، حيث يزدهر الاستبداد أكثر من الحرية، ولهذا كان النظام النيابي السائد في مصر في تلك الفترة يخدم أغراض طبقة الباشوات الإقطاعية أكثر من

خدمته لمصالح الشعب المصري.

إذا كان لطفي السيد قد قرأ في خطاب محمد عبده السياسي بأنه لا تعارض بين الإسلام والحياة النيابية فإن محمد رشيد رضا قد قرأ خطاب الإمام محمد عبده قراءة محافظة، حيث مارس رشيد رضا ضغوطاً على الإمام لكي يرد على فرح أنطوان، وفي نهاية المحاورة كان يوغل صدر الإمام على فرح أنطوان. فحين سافر الإمام إلى تونس والجزائر أرسل البعض رسائل إلى الحكم الفرنسي هناك لكي يسيئوا معاملة الإمام، وهنا أوعز رشيد رضا إلى الإمام بأن فرح أنطوان هو من أرسل هذه الرسائل؛ فأرسل فرح أنطوان إلى الإمام يبرأ نفسه من هذه الفعلة، ورد عليه الإمام بالقول «أحب أن تعرف أن ما يسمى وشايات لا سلطان له على، وأنا لا أخذ بالكلمة تلقى إلى إلا إذا قام عليها من الأدلة ما يحمل اليقين، ثم إن قلبي لا يسع ما يسميه الناس عداوة، وليس فيه مكان لذلك، فلا تجعل لهذه الأمور سلطان على نفسك»(٤٣)

والواقع أن رشيد رضا الذي بدأ حياته تلميذا نجيباً للإمام انتهى بعد وفاة الإمام إلى ردة سلفية فقام بعد إعلان فصل الخلافة عن السلطنة في مؤتمر لوزان عام ١٩٢٢ بتأليف كتابه عن (الإمامة) أكد فيه على أهمية الخلافة، واجتر في كتابه نفس مقولات الإمام عن الخلافة مثل أن العلمانية كانت من أعمال التمدن الحديث، وأن الخليفة عند المسلمين ليس بمعصوم ولا مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة (٤٤) وكلام آخر نقله حرفياً عن الإمام. كما رأى أن «الخلافة هي مناط الوحدة، ومصدر الاشتراع وسلك النظام وكفالة تنفيذ الأحكام» (٤٥) مؤكدا أن الإسلام لم يفصل بين الدين والدنيا، ولكنه شرع لبيان مصالح الدارين.

من الغريب أن رشيد رضا ناقش في كتابه شرط القرشية وهو شرط صعب التحقيق، وكان الغرض من هذا النقاش مغازلة الملك عبد العزيز بن سعود، حيث كان رشيد رضا ينظر إليه في فترة من حياته على أنه يصلح أن يمثل الخلافة الإسلامية، وقد كافأه الملك عبد العزيز بأن قام بطباعة بعض كتبه على نفقته، وخاصة كتابه عن «الحركة الوهابية».

اختلف رشيد رضا في حواره مع العلمانيين عن الإمام محمد عبده، حيث كان الإمام يميل إلى إدراك حق الاختلاف، وينظر بموضوعية إلى وجهة النظر الأخرى، في حين أن رشيد رضا كان يسعى إلى تسفيه آراء الاتجاهات الأخرى ويقول عنهم «إن ملاحدة المتفرنجين يعتقدون أن الدين لا يتفق في هذا العصر مع السياسة، والعلم، والحضارة، وأن الدولة التي تتقيد بالدين تقيداً فعلياً لا يمكن أن تعز، وتقوى، وتساوى الدولة العزيزة» (٤٦) ونتيجة لذلك، انتهى خطاب الإصلاح لدى محمد عبده بما يحمله من استنارة إلى ردة سلفية محافظة على يد رشيد رضا، والذي تتلمذ على يديه حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين أم الحركات الإسلامية التي تتسم بالعنف.

خلاصة القول، أننا نلاحظ أن ثمة دلالات متعددة ظهرت في البعد السياسي في خطاب الإمام محمد عبده كان للاستشراق والاتجاه العلماني دورً فيها، فقد كان خطاب الإمام مسكوناً بضغط

الخطابات النقيضة التي أسهمت في تشكيله، وتعدد الدلالات هذا أدى إلى تعدد القراءات من قبل تلاميذ الإمام، فكل شخصية تقرأ خطاب الإمام بما يخدم توجهها، ولعل هذا ما يفسر لنا خروج قاسم أمين، ولطفي السيد، وسعد زغلول، ورشيد رضا من خطاب الإمام، ولعل هذا ما دعا ألبرت حوراني إلى القول «لقد نوى محمد عبده إقامة جدار ضد العلمانية فإذا به في الحقيقة يبنى جسراً تعبر عليه العلمانية لتحتل المواقع الواحد بعد الآخر، وليس من المصادفة أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة»[٤٧] .

ننتهي من قراءة الخطاب الفكري لدى محمد عبده بأنه خطاب متعدد الدلالات على مستوى الجانب العقائدي، وعلى مستوى الجانب السياسي، وإن كان هذا الخطاب شديد الوضوح على المستوى الفقهي الذي راعى المصلحة واحتياجات الواقع في المقام الأول، وقد أدى تعدد الدلالات إلى تعدد قراءات هذا الخطاب لدى تلاميذ الإمام سواء من قبل العلمانيين أو الإصلاحيين أو السلفيين.

إن خطاب محمد عبده قد أعطى الأولوية للعقل على النقل، ورفض وجود سلطة كهنوتية في الإسلام، وأقر بأهمية إدراك النظام السببي في العالم، وركز على أهمية البعد الاجتماعي للدين الإسلامي، ورفض الجمود ودعا إلى التجديد، ولهذا طالب بأهمية تطوير نظام التعليم في الأزهر الشريف. ولقد كان لهذه المبادئ أثرها الواضح على الخطاب الإصلاحي بعده.

الهوامش

١.ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، نوفل للنشر، بيروت ١٩٩٧.
٢.محمد عبده: رسالة التوحيد الأعمال الكاملة، دراسة وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، طبعة ١٩٩٣، جـ٣، ص٣٩٩- ٤٠٠
٣.ألبرت حوراني، مرجع سابق ص١٥١.
٤.محمد عبده ، رسالة التوحيد / الأعمال الكاملة جـ٣/ ص٤٠٩.
٥.محمد عبده، مقالة عن الدين الإسلامي/ الأعمال الكاملة جـ٣ / ص٤٥٥.
٦.محمد عبده، تفسير جزء عم / دار الهلال/ القاهرة ١٩ ص
٧.محمد عبده، مقالة عن الدين الإسلامي/ الأعمال الكاملة جـ٣/ ص٤٦٤.
٨.فرح أنطوان، محاورات فرح أنطوان مع محمد عبده دراسة وتقديم/ الطيب تيزينى دار الفارابي/ بيروت / ١٩٨٩ص٢٩٥.
٩.محمد عبده،الرد على فرج / الأعمال الكاملة جـ٣/ ص٢٩٦-٢٩٧.
١٠.نقلاً عن محمد حسين،الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر مكتبة الآداب / القاهرة بدون جـ١ / ص٣١٨.
١١.محمد عبده، إصلاح الأزهر / الأعمال الكاملة جـ٣ / ص٢٠١
١٢.عثمان أمين، محمد عبده ... رائد الفكر المصري مكتبة الأنجلو المصرية / القاهرة ١٩٦٥ ص ٥٥ .

١٣. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي دار الفكر / سوريا ١٩٩٢ ص٧٩.
١٤. عثمان أمين، مرجع سابق ص٩٩ .
١٥. محمد عبده، فتوى تعدد الزوجات / الأعمال الكاملة جـ٢/ ص٩٢.
١٦. محمد عبده. الطلاق / الأعمال الكاملة جـ٢ / ص١٢٣.
١٧. محمد عبده. الاتفاق على الزوجة والتطليق على الزوج / الأعمال الكاملة، جـ ٢/ص١٢٩.
١٨. محمد عبده، في التأمين والأرباح / الأعمال الكاملة جـ٢/ ص٥٠٣-٥٠٤.
١٩. ألبرت حوراني، الفكر العربي، ص١٧٧.
٢٠. المرجع نفسه، ص١٦٦.
٢١. محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية دراسة وتحقيق د/ عاطف العراقي سينا للنشر والتوزيع / القاهرة ١٩٨٨ ص٦٣.
٢٢. المرجع نفسه ، ص٨٢.
٢٣. المرجع نفسه، ص١٠٧.
٢٤. المرجع نفسه، ص١٠٩ .
٢٥. محمد عبده، الرد على قرح أنطوان/ الأعمال الكاملة جـ٣/ ص٣١٥.
٢٦. المرجع نفسه، ص ٣٥١.
٢٧. فرح أنطوان، محاورات مع محمد عبده ص٢٦٧.
٢٨. المرجع نفسه، ص٢٨٥.
٢٩. المرجع نفسه، ص٣١٢- ٣١٣.
٣٠. محمد عبده، لرد على فرح أنطوان / الأعمال الكاملة جـ٣ / ص٣٠٨.
٣١. المرجع نفسه، جـ٣/ ص٣٠٧.
٣٢. المرجع نفسه، جـ٣/ ص٣٠٧ .
٣٣. قاسم أمين، محاورات فرح أنطوان مع محمد عبده ص٣٣٠.
٣٤. محمد عبده، الرد على فرح أنطوان / الأعمال الكاملة، جـ٣ / ص٣٠٤-٣٠٥.
٣٥. المرجع نفسه، جـ٣/ص٣٣٧.
٣٦. المرجع نفسه، جـ٣/ص٣٣٤ .
٣٧. محمد عبده، استبدادية السلطان عبد الحميد / الأعمال الكاملة جـ١/ ص٧١٧.
٣٨. محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية ص١٠٦.
٣٩. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ص١٨٠ .
٤٠. أحمد لطفي السيد، تأملات، دار المعارف/القاهرة/بدون

ص ١٠١.

٤١. ألبرت حوراني، الفكر العربي ص ٣١٦.

٤٢. أحمد لطفي السيد، المنتخبات مكتبة الانجلو المصرية /القاهرة/بدون جـ٢/ ص٩٣.

٤٣. محمد عبده، رسالة محمد عبده إلى فرح أنطوان، الأعمال الكاملة، جـ٣/ص ١٤١.

٤٤. محمد رشيد رضا، الإمامة أو الخلافة العظمى، الزهراء للإعلام العربي / القاهرة ١٩٨٨ ص ١٤٠- ١٤١.

٤٥. المرجع نفسه، ص١٠٥.

٤٦. المرجع نفسه، ص ٧٠- ٧١.

٤٧. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص١٥٣.

ســيد قطب...
وجماعات العنف

معتز الخطيب *

شكّلت أفكار سيد قطب مَعينًا أساسيا لكل الفكر الجهـادي والحركي. وأي حركة تغييرية عنفية لا يمكن لـها أن تزهد بـالمعين الثوري الذي تـركه قطب.

من اللافت للنظر أن عددًا من الباحثين الغربيين أحال الممارسات المعاصرة للجهاد إلى سيد قطب، مؤكدين أنه صاحب التأثير فيها. فأوليفيه روا، على سبيل المثال، يقرر أن: « التطرف في استغلال الجهاد حديث العهد يعود إلى سيد قطب وإلى الجماعات المصرية في السبعينيات والتي انتمى إليها محمد عبد السلام فرج الذي اعتبر الجهاد فرضًا من فروض الإيمان» [١]. وكذلك اسبوزيتو في كتابه «الحرب غير المقدسة»[٢] حيث يخص فيه بالذكر ثلاثة «عرابين» للجهاد المسلح هم: سيد قطب، وحسن البنا، وأبو الأعلى المودودي، معتبرا سيد قطب الشخصية الرئيسة في تطور الجهاد المسلح، وأن دفاعه عن الجهاد المسلح أثر في أعداد كبيرة من الذين توجهوا إلى العنف من بينهم بن لادن والعديد من نشطاء القاعدة. أما بول بيرمان، فيشير إلى أن سيد قطب يرى التقسيم الغربي للعالم إلى مقدس ومدنس/دنيوي ليس سوى «شيزوفرينيا شائنة» تنبغي محاربتها عن طريق الجهاد الإسلامي، الذي سيعيد كل شيء إلى الله. مشيرًا إلى أن بن لادن كان تلميذًا لسيد قطب[٣].

وبناء على هذا يمكن فهم ما قاله بروس لورانس: «يعد سيد قطب الأيديولوجي الذي غالبًا ما يُستشهد به بالنسبة للتشدد الإسلامي أو الأصولية» [٤]. هذه الإحالة، يؤيدها كتّاب آخرون في عالمنا العربي، وهي تستدعي المناقشة والتمحيص لامتحان مدى صحتها، والدخول في تفاصيلها، والتأثيرات الفعلية التي حدثت بفعل خطاب سيد قطب. وهو ما سنحاول الكشف عنه في هذه المقالة.

* باحث سوري، مدير تحرير الملتقى الفكري للإبداع.

أول ما يُلاحظ في التعامل مع فكر سيد قطب، رحمه الله، أن الكثيرين يقرءونه بمعزل عن سياقه زمانًا ومكانًا وظروفًا وتكوينًا شخصيًّا. وهو أمر يرجع إلى النزعة الإطلاقية السائدة لدى كثير من الإسلاميين حين يتصورون الأفكار متعالية تهبط من السماء، ولا تنبع من الأرض. وهذه الملحوظة المنهجية لها تأثيرها الكبير في الموقف الذي سنتخذه مع أو ضد، ومن الأفكار التي سنناقشها سواء وصفناها بالتطرف أو بالاعتدال، فهما وصفان غير كافيين بذاتهما؛ دون النظر إلى بيئة تشكل ذلك الفكر، وروافده، وفي مواجهة من وماذا ؟. هذا الفهم سيؤدي بنا – على مستوى الفكرة– إلى مسألة أخرى لصيقة به وهي: هل يصلح لزماننا هذا كلاً أو جزءًا؟ وإن كان يصلح جزئيًّا، فما التعديل الواجب عليه؟ وما الذي تغيّر على مستوى الفكر الجهادي؟.

وفيما يتعلق بمستوى الموقف منه، سيؤدي بنا هذا إلى تقدير أهمية الرجل في زمنه، وعدم غمطه حقه، لا تقديسًا ولا تهوينًا!. خاصة وأنه برز في خضمّ الصراعات الفكرية، وحصول «المثال» الغربي على قدر كبير من السيادة فيما يتعلق بالقيم السياسية ونسق العادات والتقاليد الحياتية، وفي ظل صعود نجم الاشتراكية والفكر القومي لدرجة ظهور محاولات تحمل الربط بين الإسلام والاشتراكية والقومية، ولو عنوانًا.

فكر قطب .. وسياقاته التاريخية

عكست الصراعات الفكرية الدائرة آنذاك، سواء التغريبية أم الإسلامية الإصلاحية، في أحد جوانبها، حالة نفسية تجاه الغرب انبهارًا بمنجزاته. ومع سقوط الخلافة وقيام الدولة الوطنية العلمانية، سادت أجواء من اهتزاز الثقة بالنفس، وفي هذا السياق جاء التساؤل الكبير والمؤثر الذي صاغه أبو الحسن الندْوي (١٩٥٠م)، «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟!»، والذي اعتبره سيد قطب «من خير» ما قرأ من الكتب التي تتناول الإسلام كـ «عقيدة استعلاء، من أخص خصائصها، أنها تبعث في روح المؤمن إحساس العزة من غير كبر، وروح الثقة من دون اغترار، وشعور الاطمئنان بلا تواكل، وتشعر المسلمين بالمسئولية الإنسانية الملقاة على كواهلهم تبعة الوصاية على هذه البشرية في مشارق الأرض ومغاربها، وتبعة القيادة في الأرض للقطعان الضالة»، بعد أن انتكس المسلمون «إلى الجاهلية الأولى» ، على حد تعبير سيد قطب في مقدمته للكتاب.

كتابات سيد قطب مشبعة بالحديث عن زيف الحضارة الجديدة، وجنايتها على الإنسان، وفقدان/ إفلاس الحضارة الغربية. وكان يكتب من منطلق استعلاء إيماني، بغية تجديد إيمان المؤمن بدينه وشحذ همته ليكون مؤهلاً لدور الوصاية. وفي هذا الإطار، أعاد قطب تعريف مفهوم «الجهاد»، وحمل على القائلين بكونه دفاعيًّا بشدة، واتخذ موقف المقاطعة من الأنظمة التي وصفها بـ «الجاهلية»، وتحدث عن ضرورة بناء الطليعة المؤمنة، التي ستكون نواةً للمجتمع الإسلامي على صورته الأولى، ونقاؤه الذي لا يتأتى إلا من عزلته عن «الجاهلية» السائدة. ومن ثم، لم ير قطب في الحديث عن الاجتهاد الفقهي سوى عبثًا بعينه قبل إنشاء المجتمع الإسلامي؛ فالاجتهاد يكون لمجتمع إسلامي لا

جاهلي!.

وكان الخيار الراديكالي للأمة، حسب ما تُصوره نخبها في ذلك الوقت، يتردد ما بين التغريب بمعني التقدم آنذاك، أو الأسلمة، والتي كانت لا تخرج في فهم التغريبيين عن التخلف والرجعية. وكانت مظاهر المجتمع تسير باتجاه التغريب؛ الأمر الذي أدى إلى نشوء فكر الهوية. وهنا مثّل قطب أحد أركان هذا الفكر ومنعطفا مؤثرا في مسيرته، فبعث الكثير من الثقة في نفوس قرائه بدينهم ونصرته وعظمته وزهّدهم بالنموذج الغربي وحضارته، وبيّن لهم أن الإسلام هو الحضارة ذاتها رافضا وصفه بـ «المتحضر».

واللافت للنظر، أن قطبًا كان يرى أن دور الإسلام المنتظر يقتصر على دائرة القيم فقط، والتي ترتكس فيها الحضارة المعاصرة. فقيادة العالم الغربي، وفق قطب، أوشكت على الزوال لأنه «لم يعد يملك رصيداً من القيم يسمح له بالقيادة»، و«لابد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية، عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدَّة كاملة». هذه القيادة ليست إلا الإسلام، فيما يقول قطب [٥].

في المقابل، لم يكن نقاء تصورات قطب ونزعته الطهورية لتعكس بالضرورة واقعيتها، وصحتها كذلك. فقد كان مسكونًا بالمفاصلة الحدية مع جاهلية المجتمع من ناحية، وبهاجس مؤداه أن الصراع مع العالم بأسره ومع الأنظمة هو عقدي في الأساس من ناحية ثانية، وأن نقطة البدء في إقامة المجتمع الإسلامي تتمثل في تعبيد الناس، بحق، لله وفق مدلول الحاكمية، والتي هي من صميم العقيدة (الشهادة). ومن هنا، يمكن تحديد المفاهيم المركزية التي ميزت فكر سيد قطب في كل من: الجاهلية، والحاكمية، ومن باب هاتين الفكرتين (العقديتين) دخلت إلى الفكر السياسي الإسلامي والعمل الحركي جميع أفكار المقاطعة والتكفير والاستحلال واستباحة الدماء والأموال، وعدد من النتوءات التي نُسبت إلى الإسلام!.

أفكار قطب لم تتناول مسائل فقهية فرعية، بل كان ينأى بنفسه عنها، لا لأنه ليس بفقيه فقط، ولكن بناءً على رؤيته المتعلقة بمسألة "حضور" الفقه في المجتمع "الجاهلي". وهو، وإن لم يكن يهدف كما يبدو وكما صرح هو في بعض شهاداته، إلى الحكم على الناس، إلا أن أصول أفكاره هي أفكار عقدية.

فقد جعل نظرية «الحاكمية» مسألة عقدية لصيقة بالإيمان والكفر، بل ومتجذرة في مفهوم «التوحيد»، الذي هو أخص خصائص مسائل الاعتقاد. وربما يكون متأثرًا في تقرير هذا بعكوفه على كتب الإمامين الكبيرين ابن تيمية، وابن القيم[٦]. حيث بلور «حاكميته» في صورتها الأخيرة في كتاب «المعالم»، مقدما بهذا للسلفية الجهادية المعاصرة معينًا ثريًّا أدركت من خلاله «الشرك المعاصر» الذي يعكر صفاء التوحيد ولزم منه تكفير الحكام والأنظمة.

هذا فضلاً عن أنه شكّل مع المودودي، ومن قبلهما البنا، ريادةً لفكرة «النظام الإسلامي الشامل»

طوالَ الخمسينيات، والتي كان لها كبير أثر على رؤية الحركات الإسلامية لدورها. وذلك عندما كتبا في مكافحة الرأسمالية، ومحاسن النظام الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي كما كتب محمد الغزالي والسباعي، في مكافحة الشيوعية، وفي القراءة النقدية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إلا أن قطبًا سقى ذلك النظام بفكره الثوري، وأمده ببرنامج عمل لتنفيذه في «معالمه»، وبيئة ذلك كانت أجواء القطيعة والاشتباك مع النظام الحاكم. ويقوم النزاع هنا كثيرًا حول مسألتين أساسيتين: الأولى، هل لفكر قطب علاقة بجماعات العنف والجهاد التي ظهرت؟ والثانية: هل يتحمل قطب مسؤولية هذا كله؟!.

فكر قطب.. والفكر الحركي والجهادي

فيما يخص المسألة الأولى: يبدو لي أن فكر قطب شكل مَعيناً لكل الفكر الجهادي والحركي. ومن السهل أن نلحظ كاريزما قطب لدى عدد من الحركات الإسلامية، بدءًا من الحديث عن علاقته بالتنظيم الخاص الإخواني ودوره في الانشقاقات التي حدثت داخله أثناء فترة سجنه حتى قيل: إن تنظيم الإخوان غصّ بفكر سيد قطب فلا هو قدر على هضمه ولا هو قدر على لَفظه، مرورًا بعبد الله عزام رائد «الجهاد الأفغاني»، الذي يقول: «وجهني سيد قطب فكريًا، وابن تيمية عقديًّا، وابن القيم روحيًا، والنووي فقهيًّا، فهؤلاء أكثر أربعة أثروا في حياتي أثرا عميقا»[٧].

وكذلك يذكر أبو قتادة عن الظواهري أنه عاش شبابه «منفعلاً بما كتبه سيد قطب» [٨] إلى أن التقى شبابًا مثله وأسسوا التنظيم، كما أن أبا قتادة شديد الاحتفاء بفكر سيد قطب ويقرر: أن «الحركات الإسلامية توقفت عمومًا في التقدم نحو الأفضل، ومن الأمثلة الصريحة على ذلك صنيع الإخوان المسلمين، فقد كان سيد قطب، رحمه الله تعالى، هو النتيجة الجيدة، والموقع المتقدم بعد حسن البنا»[٩]. كما يعتبر أن الحركات «الجهادية السلفية» هي «الطائفة المنصورة»، وأن أول أسس شرعية قام بها في سبيل ذلك هو تأكيده على أن دار الإسلام «قد انقلبت إلى دار كفر وردة، لأنها حُكمت من قبل المرتدين، ولأن الكفر قد بسط سلطانه عليها من خلال أحكامه ودساتيره» [١٠]، وهذا ذاته مضمون ما نجده لدى قطب في كتبه، ومع ذلك فهذا ليس حكمًا على الأفراد كما ينبه إلى ذلك.

كما أن صالح سرية، وهو صاحب أول تطبيق فعلي للعنف في مصر عام ١٩٧٤ (تنظيم الفنية العسكرية)، يقول في «رسالة الإيمان» التي كتبها سنة (١٩٧٣م): «إن كل الأنظمة، وكذلك كل البلاد الإسلامية التي اتخذت لها مناهج ونظماً وتشريعات غير الكتاب والسنّة قد كفرت بالله واتخذت من نفسها آلهة وأرباباً. فكل من أطاعها مقتنعاً بها فهو كافر» معتبرًا هذا «الفرض الأول لأنها (الدولة) أساس التوحيد والشرك في هذا العصر» [١١]، محيلاً إلى سيد قطب. بل إنه اعتبر في مقدمة رسالته تلك أن من خير التفاسير لمعرفة التفسير الحق للقرآن تفسير قطب «في ظلال القرآن» في طبعاته الأخيرة.

وبالرغم من أن محمد عبد السلام فرج، صاحب الدور البارز في اغتيال السادات، لم يأت على

ذكر قطب في «الفريضة الغائبة» الذي كتبه ١٩٨١م وشحنه بنقول عن ابن تيمية، إلا أن جوهر الكتاب يقوم على البدء بجهاد الأنظمة الكافرة، وأن «الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر» على حد قوله، ففكرة الحاكمية وروح كتابات سيد قطب غير خافية في رسالته وإن لم يذكره، فهو يتحدث عن تكفير الأنظمة وجهادها، ومفاصلة المجتمع، و»دعوة الناس إلى الإسلام» وغير ذلك.

كما أن أفكار وإصدارات الجماعة الإسلامية المصرية عن الجهاد وتحكيم الشرع والمواجهة مع الأنظمة لا بد أن تتماس مع فكر سيد قطب، وليس بالضرورة أن يكون الشكل الوحيد للتفاعل هو النقل والاقتباس، ففكر العنف يبدو لي بطبيعته لا يقف عند مرجعية ثابتة، بل يطوّر نفسه وفق تعقيدات مختلفة تتعلق بالظرف والزمان والأشخاص، ولا يمكن السيطرة عليه، وهو الأمر الذي يفسر الانشقاقات التي تحصل داخل بعض التنظيمات الجهادية والعنفية.

إن أي حركة جهادية أو تغييرية عنفية لا يمكن لها أن تزهد بالمعين الثوري الذي تركه قطب. ومن هنا نجد أنه حتى حركات الجهاد الحقيقي، كحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، تحتفي بسيد قطب مع علي شريعتي ومالك بن نبي وثلاثتهم يشكلون، وفق تعبير زعيمها الشهيد فتحي الشقاقي، «مثلثاً خطيراً في الفكر الإسلامي الحديث»، وكان كتاب «المعالم» من ضمن ما استند إليه الشقاقي في «كيفية الصياغة الثورية للفكر الإسلامي». فسيد قطب تم النظر إليه في حركة الجهاد من زاوية تحقيقه «للشرط الذاتي» لعمليتي البعث والنهضة، الشرط الذاتي كمحرك للذات الإسلامية التي أرادها متميزة وواعية بأزمة التحدي الغربي للأمة(١٢).

بمعنى آخر، يمكن القول إن ثورية قطب وأفكاره تشظت على مجموعات ورجالات مختلفة التوجهات والعمل الحركي الإسلامي.

اعتذاريات القطبيين .. ومنهجية قراءة فكر قطب

فيما يخص المسألة الثانية فيميل المدافعون عن قطب إلى أن المسألة لا تعدو أن تكون مشكلة قرائه، لا مشكلته هو. ويعتذرون بأدبيته عن فقهيته، وبليونة تعبيراته عن دقة مدلولاتها، وبأفعاله مع أقواله عن أقواله فقط، وبالجمع بين نصوصه عن بعضها فقط، وبظروف المولعين به عن مدلولات أفكاره في ذاتها وأن الظروف أوصلتهم إلى ما أوصلتهم إليه. وهنا يحسن أن نذكر ملحوظات منهجية في التعامل مع الأفكار، ومع فكر سيد، رحمه الله، تحديدًا.

١- ضرورة النظر لملابسات تأليف الكتاب:

لا بد من النظر مرة أخرى في ملابسات تأليف الكتاب الذي يُرجع إليه وأن مصنفات كاتب ما ليست جميعها على الدرجة نفسها من العمق والتحرير، فمنها ما يكون في ابتداء الأمر ومنها ما يكون لأغراض أخرى. فقد كان من عادة العلماء قديمًا أن يصنفوا الكتب في بداية طلبهم لمجرد النفع الذاتي.

وأيضا لأن الكاتب نفسه قد يطرأ عليه تغيير في فكره فيرجع عن شيء دوّنه من قبلُ. وهو ما يجب تحريه بالوسائل المنهجية المعروفة لدى المعنيين بهذا الشأن.

نضرب مثلا للأول، بالإمام الحافظ ابن حجر الذي قال في أَخَرة من حياته: «لست راضيًا عن شيء من تصانيفي لأني عملتها في ابتداء الأمر، ثم لم يتسنَّ لي تحريرها سوى شرح البخاري ومقدمته والمشتبه، والتهذيب، ولسان الميزان. وأما سائر المجموعات فهي كثيرة العَدد، واهية العُدد، ضعيفة القوى، خافية الرؤى» (١٣) ونضرب مثلاً آخر بالإمام الحافظ الذهبي الذي قال: «كتاب مستدرك الحاكم كتاب مفيد، وقد اختصرته ويعوز عملاً وتحريرًا» (١٤). وأمام هذه النصوص يتبين لنا الخطأ الذي يقع فيه عديد من الباحثين المعاصرين حين يتجاهلون هذه الكلمات أثناء تعاملهم مع تلك المصنفات، فيشنع بعضهم على الذهبي مثلاً لكونه سكت عن حديث ضعيف أو موضوع في المستدرك!، أو لخطأ وقع من ابن حجر في كتبه التي لم يحررها ومات غير راض عنها!.

وللثاني نضرب مثالاً بالإمام الكبير الشافعي، ومعلوم أنه تراجع عن مذهبه القديم ولم يُحلّ الرجوع إليه باستثناء مسائل معدودة يعرفها أهل الفقه. وفيما يخص سيدًا، وهو قاصر عمن سبق ذكره مكانة غير أن المنهج نفسه ينطبق عليه. فقد ذكر القرضاوي في مذكراته (١٥) ما نصه: «حدثني الأخ د. محمد المهدي البدري أن أحد الإخوة المقربين من سيد قطب -وكان معه معتقلا في محنة ١٩٦٥م- أخبره أن الأستاذ سيد قطب عليه رحمة الله، قال له: إن الذي يمثل فكري هو كتبي الأخيرة: المعالم، والأجزاء الأخيرة من الظلال، والطبعة الثانية من الأجزاء الأولى، وخصائص التصور الإسلامي ومقوماته، والإسلام ومشكلات الحضارة، ونحوها مما صدر له وهو في السجن، أما كتبه القديمة فهو لا يتبناها، فهي تمثل تاريخًا لا أكثر. فقال له هذا الأخ من تلاميذه: إذن أنت كالشافعي لك مذهبان: قديم وجديد، والذي تتمسك به هو الجديد لا القديم من مذهبك؟. قال سيد رحمه الله: نعم، غيرت كما غير الشافعي رضي الله عنه. ولكن الشافعي غير في الفروع، وأنا غيرت في الأصول!».ا.هـ

هذه الشهادة التاريخية لها قيمتها التي لا تنكر، ومع ذلك يجب أن نحتاط منهجيًا فيها، ويكون ذلك بالدراسة المتأنية لأفكاره قبل السجن وبعده، ورصد المتغيرات التي طرأت عليه. ويدعم تلك الشهادة، شهادة أحمد عبد المجيد، الذي كان من الدائرة الأولى التي تجالس «قطب» وتأخذ منه مباشرة، وتأثرت بأفكاره تأثرا كبيرا، وهو يقرر أن التغير طرأ في السجن وفي أصول أفكاره (الجاهلية، الحاكمية، المفاصلة الشعورية، ...). ولا شك أن آخر ما يكتب الرجل هو آخر ما ينتهي إليه فكره في كمال نضجه.

٢- تأريخ الأفكار وخطأ الجمع بين الأقوال:

بناء على ما سبق، فإن من الخطأ الجمعَ الاعتباطي بين أفكاره وحمل بعض نصوصه على بعض، فمعلوم أن فكر قطب مر بمراحل وظروف مختلفة وتأريخ أفكاره بالغ الأهمية بمكان، فلا يمكن مثلاً

الاستدلال على فكره بنصوص من رسائله لأخته أيام إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية (٤٨-١٩٥٠م)، والتي نشرت في كتابه «أفراح الروح»، للبرهنة على أن قائل هذا الكلام لا يمكن أن يكفّر المجتمع!. فلا بد لمن يريد أن يفهم سيد قطب أن يحيط بمراحل حياته وتطوره فيها، حتى يعرف حقيقة موقفه الذي انتهى إليه.

إن مشكلة البعض[١٦] ممن تحدث عما أسماه بـ«المنهج الإسلامي في الجمع بين الأقوال المتعارضة» للجمع بين أقوال سيد قطب، أنه يقع في مشابهة مذمومة فيستعير المنهج الإسلامي للتعامل مع نصوص الوحي ليطبقها على أقوال البشر!!. والفوارق المنهجية -فضلاً عن الدينية- كبيرة، فالجمع والترجيح والنسخ والتوقف، وهي الخيارات المطروحة بضوابطها للتعامل مع نص الوحي (قرآن أو سنة) المتعارضة أو التي «ظاهرها التعارض»، مبنية أصلاً على نزاهة النص الديني لأنه لا ينطق عن الهوى وعلى براءة القائل من الوقوع في التناقض أو النسيان الذي هو شأن البشر، وعلى عصمة التشريع الإلهي من خضوعه للتطور، أو اكتشاف مجهول ونحو ذلك من الفروق دون أن ندخل في الفروق المرجعية بين نص وحي لا مناص من الاحتكام إليه، وبين نص بشري لا يضير تجاهله وعدم معرفته أصلاً!. فكيف بعد هذه الفوارق لو علمنا أن فكر سيد نفسه تعرض لتطورات وتغيرات حكمت بها ظروفه النفسية والفكرية والوجدانية، قبل وبعد السجن؟ ضميمةً إلى ما نقل من شهادة عنه سابقًا؟!.

٣- لغة الكاتب وبناؤه المفاهيمي:

مسألة أخرى تثار في الاعتذاريات عن قطب وهي أدبيته. ولا بد أن نقرر أن المعاني تُطلب من المفاهيم لا من الألفاظ، فمن طلب المعاني من الألفاظ ضل وتاه. وقوام الأدبية قائم على التشبيه والتخييل والتمثيل ورقة العبارة وسعة التعبير وفي هذا غلبة للحس على اللفظ، وللعاطفة على الفكر ومشكلة قطب أنه خاض بعباراته المرنة هذه في قضايا عقدية، والمسائل العقدية يطلبها الناس من الألفاظ، والأحكام الشرعية تقوم في الحدود والعبارات، فلا يمكن تبرئة الأديب سيد قطب رحمه الله من مسؤولية عباراته.

ثم إن المفاهيم التي شرحها ونظّر لها حين تُضم إلى بعضها لا يمكن إلا أن تؤدي إلى نتائج عنيفة، من الجاهلية والحاكمية -على ما شرحه وأفاض فيه- والجهاد وفق شرحه، والبرنامج الحركي الذي رسمه في معالمه ومنعه الاجتهاد الفقهي بتعليله السابق، والقول بتوقف وجود الإسلام، وبإنشاء المسلمين من جديد، وحصر الإسلام في الطليعة المؤمنة التي ستشكل نواة المجتمع المسلم المنشود، إلى غير ذلك.

إن إطلاقية قطب الصارمة في مجمل ما يصدر عنه بوصفه يقينًا لا يحمل الاجتهاد، وصوابًا لا يحمل شائبة من الخطأ، كل هذا يبني تصورًا ويُشيد قلاعًا ويحطم كل الجسور لأن المسألة لديه أبيض

وأسود فقط والثالث مرفوع!.

أقول هذا مع علمي بأنه هو نفسه حين سئل عن التكفير قال: إن «المسألة تتعلق بمنهج الحركة الإسلامية أكثر مما تتعلق بالحكم على الناس!» (١٧)، وهو بالفعل كان معنيًّا بهذا في فكره وكتاباته، وكذلك أنا لست معنيًّا هنا بأن قطبًا يكفر المجتمع أو لا، غير أن مفاهيمه لم تكن لتقف عند حدود المقدمات التي تبنيها دون النتائج التي تسكت عنها، بل كان من المنطقي أن يأتي من يستنتج من تلك المقدمات ما تحمله في طياتها وفي ذاتها!.

فكر قطب.. وضرورة المراجعة

أميل إلى النظر إلى الفكر الإسلامي -بما هو نتاج بشري- كحركة كلية بكل تنويعاته وانشقاقاته. مع ربطها في سياقاتها زمانًا ومكانًا وأفكارًا، وبأن كل فصيل يؤدي دورًا في زمنه، اتفقنا أو اختلفنا معه. وهذا يكمن في بحث التساؤل الكبير أمام نشأة كل فكر أو اتجاه: لماذا نشأ هنا والآن، زمانًا ومكانًا وفكرًا؟ وفي مواجهة من.. وماذا؟ ولماذا ينمو ولماذا يخبو؟ غير أن الحركة (الكلية) للفكر لا بد أن تحصّل فوائد في نهاية النظر، بحسب النتائج التي أنتجها هذا الفكر أو الاتجاه، والأغراض التي أداها سلبًا وإيجابًا، وهكذا يمكن أن تُقرأ المسارات البارزة في الفكر الإسلامي من ظهور الشافعي -مثلاً- إلى ابن تيمية إلى.. سيد قطب مع حفظ التفاوت في المكانة بينهم.

وإذا كان فكر قطب نشأ في الظرف الذي شرحته ومتزامنًا مع سؤال الندوي، فنشأة ظاهرة «الصحوة الإسلامية» التي اكتسحت المجتمعات الإسلامية برمتها منذ منتصف الثمانينيات لا بد أن تفرض نظرًا جديدًا في تشخيصات قطب للمجتمع والأمة. والتغير الكبير الذي طرأ على الغرب طوال العقود الثلاثة الأخيرة جعل من تشخيصات قطب له جزءًا من التاريخ، وقَصْر قطب الدورَ الإسلامي المنشود ضمن إطار القيم فقط، مُنبنٍ على ذلك التصور البسيط عن الغرب، كما كان شأن الندوي في سؤاله وتشخيصه.

أمكن الآن الحديث أيضًا عن ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين معرفيًّا أيضًا (١٨)؛ فقد نضج العقل العربي والمسلم عبر هذه العقود وتعمقت معرفته بالغرب معايشةً ودراسةً وفهمًا. فنخبنا الثقافية تعلمت هناك، وتجاوزت حالة «الانبهار» به وبدأت حقبة جديدة أظهرت نقداً لاذعاً وعميقاً للغرب بمختلف أطيافه. وبالتأكيد ساعد على ذلك أيضًا كتابات فلاسفة ما بعد الحداثة من أمثال هابرماس وفوكو وهايدغر.. وغيرهم. في حين أن سيد قطب عاش سنتين فقط في أمريكا.

ويبدو لي تشخيصه لأزمة القيم الغربية الذي هو غير خارج عن التصور العام السائد في ذلك الحين: من خلال اعتماده على أمثال ألكسيس كاريل، الذي اعتمد عليه بكثرة في تشخيصه للحضارة الغربية والدور المنشود للإسلام (١٩) فضلاً عن إفادته من تشخيص الندوي الذي كانت كتبه معه في سجنه، وقد كانت معرفته بالغرب كما بدت من خلال نُقول بعض الغربيين التي اطلع عليها،

ومن خلال «مشاهدات» عابرة وقعت له ولبعض من حوله. وخلص إلى أن الذي يقبله الإسلام من الحضارة الغربية المادية هو الجانب المتعلق بالأمور المادية الصناعية التكنولوجية، وهو التصور البسيط الذي كان سائدًا أيضًا.

وانطلاقا من نقد الحداثة، تفتَّحت معرفة العرب والمسلمين بالغرب فبصروا العيوب المزمنة داخل النسق الثقافي والعلمي الغربي، وأصبح ممكنًا الآن بهذه المعرفة إقامة مقارنات بين أنظمة معرفية مختلفة والتعرف على بنية الأجهزة المعرفية (مفهوم العقل، ونظرية المعرفة)، واكتشاف مميزاتها وعيوبها.

لم تعد تلك الرؤية البسيطة للفصل بين الآلة والقيمة في الحضارة الغربية دقيقة، بل هناك حديث عن بعد أنطولوجي للتقنية الآن، وحيادية التقنية ما عادت موضوع تسليم كما كانت. فضلاً عن أن نظرية المواجهة العنيفة مع الأنظمة الحاكمة، والمواجهة العنيفة مع "الجاهلية الغربية" – قطب يقول بكل ذلك– أثبتت فشلها تاريخيا، وبينت الأحداث التي شهدناها داخليًا في الثمانينيات والتسعينيات، وخارجيًّا بدءًا من أحداث سبتمبر كارثية هذا الخيار، وأضراره على الأمة.

كما أن الهيمنة الأمريكية العسكرية على قلب العالم الإسلامي والمقاومة الفلسطينية والمحن المتوالية على الأمة والتحديات التي تواجهها الآن واتخاذ الصراع عناوين وممارسات دينية: أدت إلى تمسك شديد بالهوية الإسلامية، فما عدنا بحاجة إلى الحفاظ على إسلامنا بالوقوف عند تخوم "المشاعر" ببث الثقة في النفوس، والوقوف عند فكر الهوية والعودة إليه من شأنه أن يزيد من تأخرنا ويضيع علينا المزيد من الوقت لأجل البناء الطويل الذي نحتاجه. والتغيير والتطوير لا يمكن أن يتوقف لأجل أنه يوافق هوىً أو شعارًا خارجيًّا أو داخليًّا، المهم أن نعلم ما نحن بحاجة إليه ونعمل وفق أولوياتنا دون تجاهل لما يجري حولنا، مع الحرص على الفصل والتمييز بين ما هو سياسي داخلي أو خارجي وما هو معرفي يمليه البحث والدرس للواقع.

الهوامش

١- أوليفيه روا، الإسلام المعولم، ترجمة لارا معلوف، بيروت: دار الساقي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٠.

2-John Esposito، UnHoly War:Terror in the Name of Islam، Oxford University Press 2002.

3-Paul Berman، Terror and Liberalism، New York: Norton Press، 2003.

٤- بروس ب. لورانس، تحطيم الأسطورة: تخطي الإسلام للعنف، تعريب غسان علم الدين، السعودية: العبيكان، ط١، ٢٠٠٤م، ص٥٤ لكن لورانس يشير إلى أن سيد قطب من مؤسسي حركة الإخوان المسلمين!! والمعروف أنه انتظم في الحركة متأخرًا سنة ١٩٥١م.

٥- سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، دار الشروق، المقدمة.

٦- يقول أحمد عبد المجيد وهو من تنظيم ١٩٦٥ الخاص في شهادته عن قطب: "حدث تغيير في أفكار سيد قطب، فعندما كان في مستشفى ليمان طرة، طلب من أسرته كتب الشهيد "حسن البنا"، والأستاذ "أبو الأعلى المودودي"، فبدأ يتنبه إلى أمور كانت غائبة عنه، خاصة في ضرورة التركيز علي موضوع العقيدة، ثم بدأ يطلب كتب "ابن تيمية" و"ابن القيم"، وبدأ التغير في تفكيره وكتاباته، وظهر ذلك جليًا في الطبعة الثانية من الظلال، بدءا من الجزء (١٣) والأجزاء الأخيرة، وكتاب "خصائص التصور الإسلامي"، و"مقومات التصور الإسلامي" و"معالم في الطريق". (الشهادة منشورة ضمن ملف خاص عن سيد قطب على موقع إسلام أونلاين).

٧- عبد الله عزام، عملاق الفكر الإسلامي الشهيد سيد قطب، باكستان، مركز شهيد عزام الإعلامي، ط١، ص٢٧.

٨- في تصريح مع كميل الطويل، أبو قتادة": الظواهري "حكيم الحركة الإسلامية" وكتاب الزيات عنه "انتقام" و"حالة شاذة"، الحياة ٢٠٠٤/٠٥/١٢.

٩- أبو قتادة (عمر محمود أبو عمر)، الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج، (نسخة إنترنت) فصل (الجهاد والتغيير)، ص٤٥ .
١٠- المرجع السابق، ص٤٨
١١- انظر: صالح سرية، رسالة الإيمان، ضمن: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح ١٩٩١م.
١٢- نظر أنور أبو طه، حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، رسالة جامعية في علم الاجتماع السياسي، الجامعة اللبنانية، ١٩٩٩م، فصل: «أيديولوجيا الإسلام المحارب». سنة ١٩٩٩م.
١٣- قال ذلك في المعجم المؤسس له، ونقله عنه السخاوي أيضًا، ونقله: الكتاني، فهرس الفهارس، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج١ص٣٣٧ .
١٤- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج١٧ص١٦٧.
١٥- مذكرات القرضاوي، وقفة مع سيد قطب، منشور على موقع إسلام أونلاين.نت.
١٦- كصلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب، (أعلام المسلمين)، دمشق، دار القلم، ط١، ٢٠٠٠م، ص٥٨٠.
١٧- سيد قطب، لماذا أعدموني، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، ص٣٦.
١٨- عالج هذا السؤال: عبد الرحمن الحاج، في مقاله: فلسفة العلم.. أزمة المعرفة في سياق الحداثة ،مقال منشور على موقع "إسلام أونلاين.نت".
١٩- نقل عنه مثلاً في "المستقبل لهذا الدين" الذي صدر سنة ١٩٦٠م نحو ١٠ صفحات، وفي "الإسلام ومشكلات الحضارة" الذي أصدره سنة ١٩٦٢م نحو ١٥ صفحة في فصل بعنوان كتاب كاريل نفسه "الإنسان ذلك المجهول"، فضلا عن تكرار نقله عنه في مواضع متعددة من الكتاب.

الكواكبي ونظرية الاستبداد

د. رضوان زيادة *

إن التفكير في الاستبداد ملازمٌ للتأمل في نمط إدارة الدولة، أي أن البحث في أسباب طرق السيطرة والتعسف في استخدام السلطة يقود بالضرورة إلى بلورة نظرية عن الاستبداد كشكلٍ من أشكال السلطة التسلطية (الأتوتارية) أو الشمولية (التوتاليتارية).

وإذا عدنا إلى جذور التفكير في الاستبداد، كنظرية قائمة على استثمار موارد الدولة لمصالح خاصة تحتكر السلطة وتعيد إنتاج الدولة ذاتها كأحد تعبيرات السلطة أو مفرزاتها. لوجدنا أن مكيافيلي كان أول من عد السلطة السياسية قوة يتم امتلاكها لأجل إقامة الدولة، بل إنه فكّر في الدولة كقوة تقوم على الضرورة والتدخل في الواقع لأجل التحكم فيه، وبحسبه، ليست الدولة وسيلة لتحقيق السعادة أو الفضيلة أو الحكمة كما رأى أفلاطون وأرسطو، بل هي قوة فعّالة غايتها التسلط والإكراه[١].

غير أن جيرار ميري، أبرز دارسي مكيافيلي، يؤكد أن أصالة ميكافيلي تكمن في كونه أعاد التفكير في السياسي إلى بنية العالم التاريخي، وهو بذلك هيّأ للحداثة السياسية الطريق لبناء الدولة التاريخية على أسس إنسانية، أي على توازن القانون والقوة. فلم تعد السياسة مجالاً يحكمه الإلهي، ولا هي تحقيق لتخطيط أوغائية تفرض ذاتها على حياة البشر من الخارج[٢].

إن المبدأ الذي حكم السياسة، وفقاً لأمير مكيافيلي، كان قائماً على السيكيولوجيا الخاصة بالطبيعة البشرية، إذ على الأمير ألا يبني سلطته على الأخلاق ومبدأ الفضيلة، بل على فساد الطبيعة البشرية وتناقضاتها الداخلية، لذلك، ينصح ميكافيلي الأمير بضرورة إقامة سياسته على القوة والترهيب أكثر من الرأفة واللين. فالحق الوحيد الذي تقوم عليه سلطة الأمير هو حق القوة، وسيادة الأمير تقوم على خوف الرعايا " فلا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً بقدر ترددهم

---

* باحث سوري.

في الإساءة إلى من يخافونه، إذ إن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام التي قد تتحطم بالنظر إلى أنانية الناس عندما يخدم تحطيمها مصالحهم، بينما يرتكز الخوف على الخشية من العقاب، وهي خشية قلما تمنى بالفشل "[٣]، وعلى ضوء ذلك، يمكن اعتبار كتاب الكواكبي "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"[٤] كمرآة معاكسة ونقيضة لما كتبه ميكافيلي، ذلك أن الكواكبي كان همه الأساسي يتمثل في تحذير الناس من أن "أصل الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية"[٥].

لكن -الرحالة ك- وهو الرمز الذي أطلقه على نفسه عند نشره للكتاب،[٦] أراد دراسة الآثار التي يخلفها الاستبداد على أحوال الناس ومعاشهم أكثر من رغبته في دراسة أصول نشوء الاستبداد أو حتى تطوير نظرية خاصة به لأن ذلك كما ذكرنا في البداية يتطلب تطوير رؤية خاصة سابقة عن الدولة وآليات تشكيلها، والكواكبي أراد قراءة تضاعيف الاستبداد على نمط الدولة العربية- الإسلامية الموجودة في زمانه.

إن الجو الفكري الخانق في سورية في تلك الفترة جعل الكواكبي وجميع رفاقه من أهل القلم الذين رغبوا في التعبير عن أفكارهم أكثر من رغبتهم في التملق للسلطان يهاجرون إلى مصر التي قدمت حرية أوسع للتعبير، وقد ظهرت القاهرة باعتبارها المركز الفكري للشرق العربي، ومرتعاً لولادة المثقفين الجدد، وذلك لأنها قامت جزئياً بوظيفة الملاذ والمأوى للشخصيات السياسية والفكرية المخالفة في الرأي في الامبراطورية العثمانية، حيث هرب إليها عبد الحميد الزهراوي في عام ١٩٠٢، أما طاهر الجزائري فقد هاجر إليها في عام ١٩٠٧ واستقر فيها أيضا كل من رشيد رضا والكواكبي.

كان الكاتب آنذاك مطارداً ومنفياً، وتجربته في إصدار الصحف كالشهباء والاعتدال[٧] دليلٌ آخر على ذلك، مما جعل كتابه يمتزج بالكثير من التجربة الشخصية وانفعالات الموقف المباشر (وهو ما منعه)- رغم رياديته- من العودة في التفكير في أصل الاستبداد التاريخي أو القانوني على ما وجدنا عند هوبز مثلاً.

فالاستبداد بالنسبة إليه هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعه، كما أن صفةٌ للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرف في شئون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين. وأشكال هذه الحكومة المستبدة تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق التي تولّى الحكم بالغلبة أو الوراثة، وتشمل أيضاً الحاكم الفرد المنتخب متى كان غير مسؤول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخباً، لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد.

بيد أن أشد مراتب الاستبداد التي يتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. ولنا أن نقول كلّما قلّ وصفٌ من هذه الأوصاف خفّ الاستبداد .

فالكواكبي يعيد الاستبداد إلى محض تفرد بالقرار وبالأمر والنهي، إنه نمطٌ من مماهاة ميكافيلي ولكن بطريقٍ معاكس، فإذا كان الأخير يوجه نصائحه إلى الحاكم أو الأمير ليضمن له سيطرته

المطلقة، فإن الكواكبي يحاول توصيف الاستبداد على أساس السيطرة المطلقة نفسها.

إن السلطة السياسية تستوجب قوة السلطة لتضمن احترام البشر للقوانين، فالسيادة هي الأساس الذي يجعل هذه السلطة مطلقة ودائمة داخل الدولة، أو هي الأساس الذي تقوم عليه هذه السلطة والذي بموجبه تسمى "سلطة السيادة"، فبالنسبة لجان بودان تُعتبر السيطرة المطلقة نمط من أنماط تضخم السيادة لدى السلطة، لكنها لا بد وأن تنزع تدريجياً باتجاه إعادة دور المجتمع ضمن الدولة ذاتها، وعلى ذلك تكون السلطة المطلقة مرحلة تاريخية لا تلبث الدولة ذاتها أن تراجع نفسها لإعادة تحديد وتعريف دورها. والأمر مختلف كلية لدى الكواكبي الذي ينظر إلى الاستبداد كداءٍ لا بد من التخلص منه بأي ثمن ومهما كان الثمن، دون أن يحاول النظر في العلاقة بين الإرث التاريخي للاستبداد وبين مأسسة هذا الاستبداد عبر تقعيد أطر بناء الدولة الحديثة.

ذلك أن احتكار ممارسة السلطة عبر سيادة الدولة حوَل الوظائف السياسية للدولة إلى نمط من ممارسة سلطة الحكم التي اختُزلت في الحاكم الذي اعتبر صلاحياته المطلقة مرتبطة بالالتزام بفكرة السيادة. وفي الواقع، فإن الإطار التاريخي لبناء الدولة في الفكر الغربي قيّد هذه السيادة وقصرها على ما يسمى سلطة القانون، فالحاكم لا يكون له مطلق الصلاحية والسيادة إلا بمدى التزامه بفكرة القانون، وعلى الرغم من أن فكرة القانون تُعد أقدم من فكرة السيادة ذاتها، إلا أنها غابت تماماً عن تفكير الكواكبي لدى تفكيره في الاستبداد.

وبرأيي فإن أكبر تحدٍ منع الكواكبي من تجاوز فكرة طبائع الاستبداد إلى آليات تدميرها في الثقافة العربية والإسلامية يعود إلى عدم قدرته على إنجاز القطيعة في المزاوجة بين فكرة القانون الوضعي والقانون الإلهي. إذ يعرف الكواكبي الاستبداد على أنه "يد الله القوية الخفيّة يصفع بها رقاب الآبقين من جنة عبوديته إلى جهنم عبودية المستبدين الذين يشاركون الله في عظمته ويعاندونه جهاراً"(٨). كما أن الاستبداد هو "نار غضب الله في الدنيا" ومرة أخرى يزيد في تعريفه بأنه "أعظم بلاء، يتعجل الله به الانتقام من عباده الخاملين، ولا يرفعه عنهم حتى يتوبوا توبة الأنفة"(٩).

وعلى الرغم من أن الكواكبي يقر "أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، إذ هما أخوان؛ أبوهما التغلب وأمهما الرياسة، أو هما صنوان قويان، بينهما رابطة الحاجة إلى التعاون لتذليل الإنسان"(١٠) إلا أنه لم يستطع فك الارتباط في أن تحالف الاستبدادين إنما يعود إلى غلبة السياسي نفسه على هيمنة كل حقول الحياة بما فيها الديني نفسه، على اعتبار أنه الأفعل والأكثر تأثيراً في المجتمعات العربية والمسلمة.

قد يقال أن الكثيرين ممن طوّروا فكرة القانون ذاتها بدءً من جون لوك ومونيسكيو وجان جاك روسو قد حاولوا تأسيسها في محاكاة لفكرة القانون الإلهي ذاتها، فمثلاً ربط جان بودان قوانين الدولة التي هي قوانين طبيعية في رأيه –بالقوانين الإلهية التي تشمل الفضائل والقيم والتي قد تعصم الحاكم من السقوط في شراك الطغيان السياسي، لكن كما هو واضح– فإن نظرية الإلهي داخل نظرية الدولة

عند بودان تعد تدخلاً للأخلاقي (لا الثيولوجي). فالأخلاق ظاهرة بشرية، وبودان كان حريصاً على أن تكون هذه الأخلاق والفضائل جزءاً من الغايات التي تختارها الدولة بدل أن تكون قيماً تفرض على السياسي من خارج دائرته الخاصة[١١]، وهكذا أسس فكرته في بناء الدولة أو لنقل بعبارة أدق هيكلة الاستبداد السياسي على فكرة القانون محاكياً إياها من فكرة القانون الإلهي المقدس في السلطة والسيادة.

لكن، مع هوبز سيغيب قانون الله لتبقى قوانين الطبيعة وحدها، وسيحسم العقل السياسي الحديث بالتالي تردد بودان وهو يفكر في الدولة بين قوانين الله وقوانين الطبيعة[١٢]. وسيتقدم خطوة باتجاه فكرة القانون وسيعود خطوات باتجاه مأسسة فكرة السيادة على أسس وضعية، أي أنه سينقل عباءة الاستبداد من الديني إلى السياسي بحجة بناء الدولة صاحبة الحق الوحيد في احتكار شرعية استخدام العنف. لأجل ذلك، يبرر هوبز الإكراه كحق طبيعي لأن (المنتصر له حق إكراه المهزوم، كما أن للأقوى حق إخضاع الأضعف) ومن ثم، يضع هوبز كل الحقوق بيد الدولة وأولها بالتأكيد حق الإكراه مؤسساً إياه على قانون الطبيعة ذاته، تلك الطبيعة التي تسمح لكل فرد بأن يكره غيره بالخضوع له طالما أنه أقوى منه فيزيائياً[١٣]. إذاً على الرغم من التعرجات التاريخية التي مر بها التفكير في نظرية الاستبداد، فإن ذلك اعتمد وأسس على فكرتين محوريتين هما: فكرتا الحق والقانون، وهما للأسف قد غابتا عن تفكير الكواكبي في إزالة مخالب الاستبداد.

إذا انتقلنا إلى الفصل الذي خصصه الكواكبي للحديث عن التخلص من الاستبداد، والذي ربما نجد فيه بعض أنوية التفكير في فكرتي الحق والقانون لديه. إذ يقرر الكواكبي أن «شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر، وهو المعترك الأكبر لأفكار الباحثين»[١٤]؛ ثم ينتقل إلى ما يعتبر جوهر فكرة بناء الدولة وهي العلاقة بين الحاكم والمحكومين، فيعرف الاستبداد على أنه هو «الحكومة التي لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم » ثم يعدد المباحث المتعلقة بذلك، ويبدأ بتعدادها وشرحها على شكل أسئلة استفهامية واستنكارية دون الوصول إلى نقطة أبعد من ذلك.

فالمباحث التي يعددها تتمحور حول الأمة أو الشعب، ويتساءل عن الروابط التي تجمع بين مكونات الأمة؟، هل هي روابط دين أو جنس أو لغة ووطن وحقوق مشتركة وجامعة سياسية اختيارية. ثم يعرف الحكومة متساءلاً هل هي سلطة امتلاك فرد لجمع، أم هي وكالة تقام بإرادة الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العمومية، ثم ما هي هذه الحقوق العمومية؟ وهل هي حقوق آحاد الملوك، أم –بالعكس– حقوق جمع الأمم؟ ، وما معنى التساوي في الحقوق ومنها الحقوق الشخصية. وما هي نوعية الحكومة ووظائفها؟، ثم يذكر عدداً من هذه الوظائف كحفظ الأمن العام وحفظ السلطة في القانون، وتأمين العدالة القضائية، وحفظ الدين والآداب، وتعيين الأعمال بقوانين. ثم يفرد مبحثاً للحديث عن تعريف القانون وقوته، وضرورة التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم.

قد يبدو ذلك مناقضاً في ظاهره لما أوردناه آنفاً من غياب فكرتي الحق والقانون عن رؤية الكواكبي في الاستبداد، لكن، الأمر هو معاكس لذلك تماماً، إذ أن فكرتي الحق والقانون لدى الكواكبي بعديتان وليستا قبليتان حسب تعبير كانط. ذلك أنهما تاليتان لتأسيس الحكومة وليستا سابقتين عليهما. وهو جوهر التفكير الحقوقي والقانوني، فالحق جزءٌ من الطبيعة البشرية وجملة حقوقه في الحياة والمسكن والمشرب والمأكل هي جزءٌ من ذاته الإنسانية لا يحق لأحد حرمانه منها ولا حتى الإشعار بالتكرم لدى منحها. إنها جزء من وجود الإنسان. وعندها يكون تأسيس فكرة الحق بوصفها إعادة تعريف وتوسيع للحقوق حتى يتم ضمان كفالتها للجميع تأسيساً على حق المساواة ذاته، وهنا تتأسس فكرة القانون كصنو لفكرة الحق وكنظير لها.

بيد أن الكواكبي فكّر في الحكومة بوصفها إطاراً لا بد منه، لكن عليها أن تعي أن لمواطنيها حقوقاً عليهم الالتزام بها وتطبيقها، وهو ما يفقد فكرة الحق قوتها وألقها ويجعلها أشبه بشكل من أشكال السياسة الطبيعية التي تختلف في صلاحها أو عدم صلاحها، وهي مسألة تخضع لوجهات النظر. وبذلك تكفّ عندها فكرة الحق ذاتها عن الإشعاع بوصفها الأصل وتصبح مجرد رأي للنقاش وهي ما استطاع الفكر الدستوري الغربي التخلص منه عبر بلورة مفهوم التعاقد الاجتماعي وإعادة بناء أسس الشرعية الدستورية.

بيد أنه وبالرغم من ذلك كله، لمَ لم تستكمل محاولة تأسيس الكواكبي على محدوديتها لدى فكر النهضة فيما بعد(١٥)، أعتقد أن الإجَابة عن هذا السؤال تطول، ذلك أن الإجابة هنا تتعدى الفكري لتدخل في السياسي- الاجتماعي وهو ما لابد من مراجعته حتى نستطيع اليوم نزع قلاع الاستبداد المتكاثرة في بلادنا العربية.

الهوامش

١-منصف عبد الحق، جذور فكرة الاستبداد في العقل السياسي الحديث، الفكر العربي المعاصر، العددان ١٣٧-١٣٨، ربيع وصيف ٢٠٠٦، ص٤١.
٢- المرجع نفسه، ص٤٢.
٣-ميكافيلي، الأمير، تعريب خيري حماد (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١٢، ١٩٨٥) ص١٤٤.
٤-عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان (دمشق: دار الأوائل، ٢٠٠٣).
٥- المرجع نفسه، ص٤٢.
٦- يعبر الكواكبي في مقدمة كتابه عن نفسه بالقول (أقول وأنا مسلم عربي مضطر للاكتتام).
٧- جان دايه، صحافة الكواكبي (بيروت : مؤسسة فكر للأبحاث والنشر، ط١، ١٩٧٤).
٨-عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (م،س)، ص٥٨.
٩- المرجع نفسه، ص٥٩.
١٠- المرجع نفسه، ص٦١.
١١- منصف عبد الحق، جذور فكرة الاستبداد في العقل السياسي الحديث، (م،س)، ص٤٩.
١٢-المرجع نفسه، ص٥١.
١٣- المرجع نفسه، ص٥٢.
١٤-عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (م،س)، ص٢٠٢.
١٥-للمزيد حول ذلك ،انظر : رضوان زيادة ،أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر (بيروت : دار الطليعة، ٢٠٠٤) .

تحولات الإخوان المسلمين
تفكك الايدلوجية..ونهاية التنظيم

حسام تمام *

تعيش حركة الإخوان المسلمين "حالة تحول " تعاني جرائها مخاض تغيرات كبري وجوهرية تخرج بها من حالة "السكون "التي اعتادها منظار كثير من الباحثين والمراقبين. حيث لا يزال هؤلاء يعيدون إنتاج نفس الصورة التي كان عليها الإخوان قبل عقدين أو يزيد، كما أنها تخرج أيضا عن حالة "الثبات "التي تسيطر علي المخيال الإخواني فتحيله إلي صورة طوباوية عن الجماعة "الصامدة" "النقية" "الثابتة"، رغم تعاقب المحن عليها عبر ثلاثة أرباع القرن أو يزيد!. حالة "تحول " تجعلنا، حين التدقيق، إزاء حركة إخوان أخري غير التي كنا نعرفها قبل عقدين أو ثلاث، حتى ولو تواطأ علي الإبقاء علي الصورة القديمة الأنصار والخصوم.

وأعتقد أن أهم ما يميز "التحولات "التي يعيشها الإخوان حاليا سمتان رئيستان: أولاهما، أنها في مجملها تغيرات غير واعية، أو مخطط لها مسبقا، بقدر ما هي أقرب إلي التغير الذاتي الذي يجري وفق منطق الصيرورة الاجتماعية. وهو منطق تسبق فيه الحركةُ التنظيرَ الذي يأتي دوره متأخرا عنها، ومكملا لها، مؤكدا عليها أو داعما، مؤيدا لها، بل وأحيانا، لا يتحقق لتظل الحركة أكثر تقدما عن التنظير.. وفي كل الأحوال لم يكن التنظير- وهذا حال التحولات دائما داخل الجماعة - مُنشأ أو مؤسساً، وإنما تالياً للحركة ومنفصلا عنها.

تحولات تجري وفق منطق البرجماتية، والذي طالما وسم المسلكية الإخوانية وأعطاها قدرة علي الاستجابة للتغيرات والمستجدات الآنية، وخاصة فيما يتصل بالعمل السياسي والعمل العام الذي كان الدخول الكثيف للجماعة فيه المحرك والمسئول الأول عن كل ما طالها من تغيير.

أما الملمح الثاني لحالة التحولات التي تعيشها جماعة الإخوان، فهو أنها، وإن بدأت بالمجال

* باحث مصري مهتم بشئون الحركات الإسلامية.

السياسي وربما بسببه، إلا أنها سرعان ما طالت مجمل الحركة الإسلامية الكبرى وغطتها كاملة: مشروعا وتنظيما وأفرادا بل وروحا من دون استثناء وإن بدرجات متباينة. فرغم أنها جاءت وليدة الدخول الكثيف للجماعة في الحقل السياسي والعمل العام، إلا أنها لم تلبث أن تجاوزت المجال السياسي لتنتقل بتأثيراتها إلي شتي مجالات ومسارات الحركة لتدمغها بطابعها وليسيطر عليها منطقها: منطق الصيرورة الاجتماعية.

ولهذا كله ستكون مقاربتنا لقضية التحولات مقاربة سوسيوسياسية في الأغلب الأعم وهو ما يفرضه منطق التحولات الإخوانية التي لا يمكن الوقوف عليها عبر مراجعة النصوص والأدبيات الصادرة عن الجماعة أو المعتمد منها، بقدر ما يجب البحث عنها في المسكوت عنه وغير المكتوب بل وغير الواعي من قبل الجماعة في معظم الأحيان.

المشروع: من دولة الخلافة إلي الدولة الوطنية:

من يتابع المشروع الإخواني سيكتشف أنه شهد تحولا بالغ الأهمية انتقل به من أفق الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية العالمية إلي الاستيعاب كاملا في مشروع الدولة الوطنية القطرية الحديثة التي بدا أنها استوعبت المشروع الإخواني بعد أن ظل زمنا طويلا يسعي إلي تجاوزها.

لن يجد الباحث مراجعة واضحة وصريحة من قبل الجماعة لقضية الخلافة والدولة الإسلامية العالمية أو موقفا واضحا مؤكدا في الشكل النهائي للدولة" الإسلامية" التي يطمح إليها الإخوان، لكن مراجعة لتفاصيل العمل اليومي والآني وكثير من التصريحات المتناثرة لقادة الجماعة هنا وهناك تقول بلا لبس أن "الرواية الكبرى "التي كانت تعيشها الجماعة وترفعها هدفا نهائيا لمشروعها قد تفككت وتم تجاوزها تلقائيا، ومن دون توقف للمراجعة أو حتى إعلان عن هذا التحول... فمن يتابع الخطب والمسلكية الإخوانية سيلحظ بسهولة أن خطاب إقامة الدولة الإسلامية واستعادة الخلافة قد تواري تماما في السنوات الأخيرة حتى صار لا يكاد يبين!.

يكفينا القول في هذا المقام أن أهم الأدبيات الإخوانية التي صدرت في المسألة السياسية في السنوات الأخيرة أغفلت تماما أو سقط منها أي حديث أو إشارة لقضية إقامة دولة الخلافة الإسلامية، فمبادرة الإصلاح التي أصدرتها الجماعة عام ٢٠٠٤ خلت تماما من قضية الخلافة وجاءت محلية بحتة غارقة في قضايا وهموم الشأن المصري البحث، بل كانت المفارقة أن أبرز التعديلات التي طالت المبادرة التي كانت تطويرا للبرنامج الانتخابي للجماعة عام ٢٠٠٠ هو إسقاط البعد الخارجي تماما بما فيه القضيتين المركزيتين في العالم الإسلامي؛ فلسطين والعراق!.

وفي الانتخابات البرلمانية الأخيرة ٢٠٠٥، أسقطت الجماعة تماما كل ما تعلق بقضية الخلافة ليس علي مستوي البرنامج السياسي فقط بل وحتى علي مستوي "الرمزية"، إذ خلت الدعاية الانتخابية من أي إشارة إلي دولة "الخلافة الإسلامية" أو حتى "الدولة الإسلامية" وكانت مفارقة مدهشة أن

قارب النجاة أو السفينة التي كانت محور الدعاية الإخوانية في انتخابات ١٩٨٧ والتي كانت ترمز لجماعة الإخوان كقبطان يقود الأمة في معممات البحار طرأ علي شراعها التعديل فلم يعد سداسيا كما كان يرمز إلي مراحل المشروع الإخواني الستة كما صاغها المرشد المؤسس الإمام حسن البنا (وهي: بناء الفرد المسلم؛ فالأسرة المسلمة، فالمجتمع المسلم، فالحكومة الإسلامية، فالدولة الإسلامية، فالخلافة الإسلامية وأستاذية العالم). قد جري تعديلها لتصبح رباعية وأسقطت منها خطوتي إقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة الإسلامية!.

أدي الدخول الكثيف حد الاستغراق في العمل السياسي وما يتعلق به من عمل عام إلي تماهي المشروع الإخواني في حدود الدولة الوطنية التي صارت منتهي سعي المشروع الإخواني الذي ظل منذ تأسيسه عالميا.. كما أدي الاستغراق في العمل السياسي وتفصيلاته إلي أن يغلب علي المشروع الإخواني الاهتمام بالقضايا الداخلية المحلية وأن تصير مفرداته وموضوعاته محلية بحتة في الأغلب الأعم وصار الخطاب الإخواني أقرب ما يكون إلي خطاب الأحزاب أو الجماعات الوطنية المحلية منه إلي الجماعات ذات المشروعات العالمية. ومن ثم، توارت بهدوء قضايا الخلافة الإسلامية وكل ما يتصل بالمشروع العالمي.

لم يعد هناك حديث إخواني عن الدولة الإسلامية بل صارت تظهر تسميات جديدة بعضها مراوغ أحيانا في حسن التخلص من "أزمة "الدولة الإسلامية ، فصارت هناك مقاربات جديدة عن "دولة المسلمين" ثم "الدولة الآذنة بالإسلام" إلي "الدولة الديمقراطية ذات المرجعية الإسلامية" التي يطرحها جيل الوسط داخل الجماعة علي لسان أبرز رموزه الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح عضو مكتب الإرشاد!.

قطع الإخوان شوطا كبيرا في قضية الانتقال من التصور الديني لشكل الدولة إلي تصور مدني، وتجاوزوا في هذا الانتقال خطاب الأزهر الشريف والمؤسسة الدينية الرسمية. وما قدمه الإخوان في قضية المواطنة يبدو بالغ الدلالة إذ تبنوا التأسيس الشرعي لها متقدمين علي الخطاب الديني الرسمي السائد حتى في الأزهر الشريف رمز الاعتدال والوسطية .. وشهدت السنة الأخيرة التي احتدم فيها جدل الإصلاح في مصر تصريحات من قيادات إخوانية نافذة - خاصة من جيل الوسط- تعلن القبول بالمواطنة الكاملة حتى لو انتهت برئيس غير مسلم إذا ما جاءت بها صناديق الانتخابات، وهو تصريح يصعب أن يصدر عن الحزب الحاكم (الحزب الوطني الديمقراطي)، بل ولم يجد بعض قادة الإخوان(الدكتور عصام العريان على سبيل المثال) حرجا في القبول بتأسيس حزب مسيحي!! وهو إعلان لم يسبق إليه تيار سياسي أو ديني ذو ثقل في الحياة السياسية بمصر حتى داخل الكنيسة نفسها بل وهو أقرب إلي أن يكون خروجا عن المستقر والسائد في مصر.

إن مراجعة سريعة في مواقف الإخوان من القضايا السياسية والاقتصادية الاجتماعية في مصر تقول إن الجماعة صارت أقرب إلي حزب وطني قطري بل وحزب يميني ذو توجهات ليبرالية في

المسالة الاجتماعية الاقتصادية حيث القبول أو عدم الممانعة للتحولات التي طالت البلاد باتجاه أقرار سياسيات التحول الاقتصادي نحو تبني اقتصاد السوق القائم علي الخصخصة وإعادة الهيكلة وحرية التجارة وانسحاب الدولة . . وربما اقتصر اختلاف الطرح الإخواني في هذه القضايا علي الإضافات الأخلاقية دون أي اختلافات جذرية.

الجماعة: من الجماعة المفتوحة إلي الخصوصية الإخوانية:

تغير المشروع الإخواني وتحوله من الخلافة إلي الدولة الوطنية واكبه أو ترتب عليه تحول لا يقل أهمية في الجماعة نفسها التي توارت عنها صورة الجماعة المفتوحة الشمولية التي تقدم نفسها ممثلا وحيدا للأيدلوجية الإسلامية. وبدأت تبرز صورة جديدة تحمل نوعا من الخصوصية الإخوانية التي تتمايز عن غيرها من "الإسلامية".

ففيما مضي كان الإخوان المسلمون يمثلون الواجهة الرسمية للأيدلوجية الإسلامية التي اجتاحت مصر والعالم العربي بدءاً من السبعينيات حتى وصلت قمتها في نهاية الثمانينات، والتي كان شعارها أو روايتها الكبرى إقامة الدولة الإسلامية. وهو شعار كان يستقطب بريقه قطاعات وشرائح وأعمار بالغة التنوع والاختلاف ويخفي وراءه تناقضات طبقية ومصلحية تكاد تصل حد الصراع لو تهيأت لها سبله.

كانت هذه الأيدلوجية التي استطاع الإخوان احتكارها حصرا قادرة علي أن تلهم الطبقات المحرومة والمهمّشة وترى فيها طريقا للخلاص من كل ما تعانيه من فقر وتهميش وظلم اجتماعي كما كانت تلهم في الوقت نفسه الطبقات الوسطي والبورجوازية التي وجدت فيها استجابة لمصالحها هي الأخرى بدأ من تلبية الاحتياجات الأخلاقية انتهاء بمنحها فرصة للحراك الاجتماعي صعودا في سلم السلطة، وكانت الأيدلوجية نفسها تجذب إليها المتمردين ذوي النزعات الثورية الراغبين في المواجهة العنيفة مثلما ينضوي تحتها المندمجون اجتماعيا من أبناء البورجوازية التي طالما أحكمت وأجادت فن التفاوض والمساومة.

لكن الدخول البرجماتي الكثيف للإخوان في السياسة بما انتهى إلى تخليهم عن الرواية الكبرى -الدولة الإسلامية- والالتزام بطرح برنامج لا يبعد كثيرا عن برامج الأحزاب الوطنية الأخرى، بل والليبرالية منها علي وجه الخصوص كما هو الحال في المسالة الاقتصادية والاجتماعية. كان من أهم عوامل تفكك هذه الأيدلوجية لتكشف عما كانت تخفيه من تناقضات طبقية ومصلحية، بما ساهم في إمكانية وجود مبرر حقيقي لتعددية إسلامية تتمايز فيها "الإخوانية"- التي اتجهت إلي التفصيل في رؤيتها وتصورها الخاص بفعل الدخول في العمل العام والسياسي خاصة- عن أطروحات إسلامية أخرى بحسب الطابع الذي يميز كل منها (جهادية، سلفية، إصلاحية، مستقلة، يسار إسلامي، . .إلخ) أو كشف الغطاء عن بعضها مما كانت تحجبه الواجهة الرسمية للأيدلوجية الإسلامية.

ثم جاءت التحولات الاقتصادية والاجتماعية الجذرية التي شهدتها مصر وكثير من الدول العربية لتؤكد علي هذا التفكك بسبب ما أبرزته من فوارق وتفاوت رهيب بين الطبقات الاجتماعية، وهو ما انعكس علي الجماعة نفسها التي بدت- بفعل شروط التكوين والعضوية - أكثر تمثيلا للطبقة الوسطي والصاعدة المتدينة وتعبيرا عن قضاياها ومشاكلها منها إلي الطبقات الفقيرة والمهمّشة التي كاد يقتصر الاهتمام الإخواني بها علي شبكات المساعدة والدعم الاجتماعي وجمعيات العمل الخيري دون تبني قضاياها ومطالبها.

صارت الجماعة أقرب إلي أن تكون الممثل الحقيقي للبورجوازية المصرية المتدينة لكن المندمجة بل والمميزة اجتماعيا وانفصلت - أو كادت- عن الطبقات الاجتماعية الأكثر فقرا وتهميشا.

أما التحول الأكثر تأثيرا في بروز الخصوصية الإخوانية فكان ما شهدته الظاهرة الإسلامية في مصر والعالم العربي وربما الظاهرة الدينية في عمومها من تراجع لدور المؤسسة الدينية (رسمية وغير رسمية) وتصاعد نمط التدين «الفرداني «بما عزز فرص ظهور فاعلين دينين جدد من خارج المؤسسات. .لقد أدي هذا التحول بالغ الأهمية إلي تأكيد انكسار السيطرة الإخوانية التامة علي الحالة الإسلامية وتنوع الفاعلين الإسلاميين الذين قد يفوق تأثير بعضهم ما لجماعة الإخوان من تأثير في بعض المجالات.

لم يعد الإخوان وحدهم في الساحة الإسلامية بل استقرت ظاهرة «المفكرين الإسلاميين المستقلين» وتنامي تأثيرهم، ولحق بهم «المثقفون الإسلاميون» الخارجون عن التنظيمات والمؤسسات الإسلامية، وبرزت ظاهرة «الدعاة الجدد» التي احتلت صدارة المشهد الإسلامي في مصر وصارت أكثر حضورا في صياغة الوعي الإسلامي من جماعة مثل الإخوان، وكان هذا إيذانا بتأكيد الخصوصية الإخوانية التي تختلف عن غيرها من الأفكار والدعوات الإسلامية.

التنظيم: من التنظيم الدولي إلي التنظيم المحلي:

التحولات التي طالت المشروع الإخواني لحقت -أيضا- برافعته أو إطاره التنظيمي، أي التنظيم العالمي للإخوان المسلمين الذي تأسس وانطلق ليكون الرافعة السياسية لتحقيق المشروع الإسلامي والذي علي شاكلته كان يفترض أن يقوم ويتحقق حلم دولة الخلافة الإسلامية.

فحين يتحدث المراقبون وكذا الإخوان عن «التنظيم الدولي» يبدو كما لو كان تنظيميا عالميا يمسك بقبضة من حديد بالتنظيمات القطرية المحلية فيجمعها علي رؤية واحدة ويقودها بسياسة موحدة تسير بالجماعة العالمية في طريق تحقيق الهدف الواحد. .غير أن دراسة موسعة للتنظيم وما طرأ عليه من تحولات في العقد الأخيرين تقول أن الواقع مغاير تماما، وأن هذه الصورة هي أبعد ما تكون عن الحقيقة وأقرب للوهم الذي يتصوره المراقبون ويستعذبه الإخوان كما يستعذبون أمجاد السلف.

التنظيم العالمي الذي بدأ يتشكل نهاية السبعينيات من ممثلي التنظيمات القطرية وأعلن رسميا في

مايو ١٩٨٢؛ لم يعد له أي سلطة توجيه أو ضبط أو إلزام علي التنظيمات القطرية التي استقلت تماما في قراراتها حتى المصيري منها أو الاستراتيجي. علي عكس ما تفرض لوائح التنظيم التي كانت تفرض مستوي من التنسيق والتشاور يضمن وحدة الرؤية والموقف في القضايا السياسية الكبرى وهو ما لم يعد واقعا.

أخذ التنظيم الجزائري قرار ترشيح زعيمه الشيخ محفوظ نحناح في انتخابات رئاسة الجمهورية في التسعينيات –وهو أكبر منصب ترشح له مسئول إخواني– دون العودة لقيادة التنظيم العالمي رغم خطورة القرار، ثم دون رضاه حين اعترض عليه التنظيم! أكثر من هذا فإن التنظيم القطري في العراق – الحزب الإسلامي– أخذ قرار القبول بالمشاركة في مجلس الحكم الانتقالي الذي كان يرأسه ممثل جيش الاحتلال الأمريكي بول بريمر دون العودة لقيادة التنظيم العالمي ثم دون رضاه، وأصر علي قراره في الوقت الذي أصدر جاره الإخواني في الأردن –جبهة العمل الإسلامي– بيانه بإدانة المجلس وتخوين بل وتكفير من يشارك فيه أو يقبل به! أما المرشد العام للجماعة السيد مهدي عاكف فلم يعقب في المسألة واعتبر أن أهل مكة أدري بشعابها!. . ثم صارت سياسة عامة ألا تتدخل قيادة الجماعة في قرارات التنظيمات القطرية ولم يعقب السيد عاكف علي ما قبول التنظيم الإخواني السوري برئاسة صدر الدين البيانوني الدخول في تحالف مع عبد الحليم خدام نائب الرئيس المنشق لإسقاط النظام برعاية أمريكية!.

يصر الإخوان علي الحنين إلي صورة التنظيم العالمي الحديدي المتماسك ويبالغون في تقدير حجمه ودوره ويتابعهم في ذلك خصوم يجدون في هذه الصورة ما يبرر إشاعة الخوف والرعب من الإخوان في حين أن الواقع يختلف تماما عن هذه الصورة. فالواقع يشير إلى أن الانغماس في العمل السياسي جعل المصلحة العليا هي المصلحة الوطنية سواء للتنظيم القطري أو لمشروعه الوطني، فهموم هذه التنظيمات وحساباتها قطرية وطنية بحتة لا يحتل فيها البعد العالمي إلا مساحة ضئيلة جدا تعكس في النهاية وتوظف لمصلحة المحلي الوطني، ومن هنا رفضت قيادة التنظيم القطري في فلسطين – حركة حماس– الوساطة التي طلبها الراحل ياسر عرفات من قيادة الإخوان في مصر للضغط علي حماس في إطار المفاوضات بينها وبين فتح، وغلبت حماس مصلحتها أو رؤيتها لمصلحة التنظيم القطري علي أي اعتبارات أخري بما فيها التقدير للقيادة التاريخية لإخوان مصر.

لم يصدر أي مراجعة أو تعديل في القانون الأساسي للتنظيم الدولي للإخوان بما يستجيب لهذه التطورات، وهو ما يؤكد نظرتنا بأن من القصور الاكتفاء بدراسة الإخوان من خلال الوثائق والأدبيات، وأقصي ما صدر في قضية التنظيم الدولي هو حديث بعض القيادات الأكثر واقعية وانغماسا في العمل السياسي والعام في الجماعة – مثل الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح– عن أن التنظيم الدولي صار فكرة غير واقعية وطوباوية وأن تكلفته السياسية أكبر بكثير من فائدة التمسك به وأن الأفضل تطويره كمنبر للتنظيمات الإخوانية التي تلتقي علي الفكرة الإخوانية في العالم كما هو العالم

في منتدى الاشتراكية الدولية الذي يجمع الأحزاب اليسارية والشيوعية في العالم أو المؤتمر القومي العربي الذي يجمع الأحزاب القومية في العالم العربي.

القواعد: من النقاء الأيدلوجي إلي "العادية":

مثلما تغير المشروع وإطاره التنظيمي تغيرت القواعد الإخوانية. فلم يعد "المناضل" الإخواني هو نفس "المناضل" ذي التكوين الأيدلوجي المغلق أو ابن الثقافة الإخوانية "النقية ". لقد انفتحت هذه القواعد علي مراجع ثقافية وفكرية بل وشرعية مختلفة بما يستدعي النظر في أسطورة "النقاء الإخواني" التي ظلت مهيمنة.

فمنذ حقبة السبعينيات إلي نهاية الثمانينيات كانت تروج في القواعد الإخوانية مقولة الشهيد سيد قطب (جيل قرآني فريد) التي كانت عنوانا لأحد فصول كتابه (معالم في الطريق).. وكان لهذه المقولة فعل السحر في سعي قيادات الجماعة وكوادرها إلي الوصول لنموذج الوحدة الفكرية التي تؤسس للقاعدة "النقية "في منطلقاتها الشرعية وتأسيسها الفكري وفي معاملاتها بل وفي صورتها وهيئتها أو ما كان يعرف بـ" الهدي الظاهر". وكلها كانت تتحالف علي بناء "مناضل" إخواني "نقي" و"مختلف" عن أقرانه وزملائه في بيئته.

غير أن تحولات كثيرة – خاصة علي علي المستوي الاجتماعي والاقتصادي- جعلت هذه المقولة أقرب إلي أحلام الرومانسية أو- في أفضل الأحوال- إلي ذكري جميلة من مرحلة "البراءة "التي يحن إليها المناضل الإخواني ويجترها في حديث الذكريات دون أن يلتزم بالسعي إلي تحقيقها. لقد حلت بدلا منها مقولات أخري تعكس الرغبة في الانفتاح وتنوع الأفكار والمراجع دون النظر إلي التميز أو المفاصلة الفكرية والعقدية الحادة التي كانت تسم هذا المناضل.

انفتح "الكادر" الإخواني علي الدنيا بعد أن فتحت أبوابها أمامه، ولم تعد مقولات النقاوة والمفاصلة تناسبه، وربما حل بديلا عن مقولة قطب في الوعي الإخواني مقولات أخري؛ دينية أيضا لكنها تعكس هذه الرغبة في الخروج من أسر "النقاوة" والكف عن رؤية العالم من ثقب الأيدلوجيا، فتوارت من خطابه ووعيه مقولة قطب لتفسح الطريق لأثار أخري مثل: (اطلبوا العلم ولو في الصين) و(الحكمة ضالة المؤمن أني وجدها فهو أحق الناس بها).

الكادر الإخواني يقرأ في التراث الإسلامي أقل مما يقرأ في شئون الحياة، وتزخر مكتبته بمجموعات ستيفن كوفي في علم الإدارة وروايات باولو كويلو ..ولا يشعر بحرج أن يقتبس في إحالاته إلي فلاسفة ومفكرين غربيين وغير مسلمين بل وربما رآها عنوانا للثقافة والتميز علي خلاف ما كان عليه أسلافه في جيل السبعينيات

وهو ينفق جزءا لا باس من تفكيره في الإجابة عن سؤال: أين وكيف يقضي عطلة الصيف؟، يذهب إلي السينما ويتناقش في آخر ما شاهده من أفلامها، ويقتني الأطباق اللاقطة وإن سعي في بعض

الأحيان لتشفير القنوات الإباحية، لكنه فيما عدا ما يجرح الأخلاق مقبل علي المتعة والترفيه خاصة مباريات كرة القدم التي لم يعد يختلف "المناضل" الإخواني في حبها ومتابعتها والاهتمام بها عن بقية أفراد الشعب المصري الذي يذوب فيها عشقا.

لقد كف "المناضلون" الإخوان عن التهكم علي "الولع" المصري بكرة القدم ولم يعودوا يرونها مظهرا للخفة أو مضيعة للوقت أو وجها من وجوه الانصراف عن قضايا الأمة كما كانت نظرتهم من قبل. لقد أدان نواب الإخوان في البرلمان مثل غيرهم تشفير مباريات كاس الأم الأفريقية الأخيرة وحرمان الشعب المصري من متعة مشاهدتها، وشاركوا غيرهم من السياسيين في نصب شاشات العرض في الساحات الكبرى لتشاهد الجماهير المصرية المباريات مجانا! وحين فاز المنتخب المصري بالبطولة سارع رئيس الكتلة الإخوانية في البرلمان إلي إصدار بيان تهنئة بالفوز ولم تمض عليه ساعات حتى اصدر المرشد العام – في سابقة هى الأولى- بيانا رسميا للتهنئة بالإنجاز القومي الذي حققه اللاعبون المصريون!.

انفتاح الكادر الإخواني ودخوله في تفصيلات الحياة ومعاركها جعله أقرب إلي "العادية "، وانتزعه أو انتزع منه روح الاستعلاء والتفرد والإحساس المبالغ فيه بالرسالية التي تجعله مختلفا بل ومميزا في سلوكه وأفكاره وطريقته في الحياة.. بعد أن دخل في فضاء العمل العام وما يستدعيه من علاقات ومشاعر وعواطف وما استلزمه – بالضرورة – من الوقوع في الأخطاء مثل بعض وقائع الفساد المالي والإداري، بل والأخلاقي، التي نسبت لكوادر إخوانية خاصة في تجربة إدارة العمل النقابي، ما أدى إلى رفع هالة القداسة وقربه من غيره من كوادر الحركات السياسية والاجتماعية الأخرى.

لقد بدأنا نري ونسمع عن القيادي الإخواني الذي توجه إليه تهم التحرش بموظفات عنده (رغم عدم التيقن من صحتها واحتمال كونها جزء من خصومات سياسية) وعن القيادي الإخواني البارز الذي يقع ابنه في حب فتاة عصرية في ملبسها ورؤيتها من خريجات الجامعة الأمريكية ويتقدم لزواجها رغم أن والدها الفنان عادل إمام هو أكثر فناني مصر هجوما علي التيار الإسلامي وسخرية منه في أعماله التي تزيد فيها جرعة الإثارة والجنس! ثم لا يمانع والده في ذلك بل يحشد للمناسبة قيادات الجماعة وعلي رأسها المرشد العام!!.

وزاد من تحولات الكادر الإخواني المنفتح نحو "العادية "طبيعة الخطاب الإخواني الذي غلب عليه الحرص علي عدم الدخول في التفصيلات بما أدي إلي تعدد الخطابات والاتجاهات إلي حد التناقض تحت مظلة الجماعة الواحدة ،فصرنا بإزاء جماعات الإخوان وليس جماعة واحدة مهما قيل عن الوحدة الفكرية الجامعة، فهناك رؤى إخوانية تتعدد من أقصي اليمين إلي أقصي اليسار تتفاوت رؤيتها السياسية ما بين الاندراج في حزب سياسي قطري يدعم دولة عصرية وما بين أفكار مازالت تستدعي صورة غائمة لدولة الخلافة الإسلامية العالمية، كما تتجاور فيها مقولات أهل الذمة مع قاعدة

المواطنة دون حسم أو تمييز..ويصعب دائما يصعب تحقيق الفرز وتنعدم الرغبة فيه مع استمرار تمسك الجماعة في خطابها بتقديم نفسها كعباءة تتسع لكل العاملين بالإسلام مع تحديد سقف واسع يحكم الجميع وهو مبدأ السمع والطاعة لقيادتها مع نبذ العنف منهجا.

لذا نجد بين كوادر التنظيم أزهريون وأنصار سنة وجمعية شرعية وتيار سلفي وجهاديون سابقون وسياسيون بدأوا في أحزاب سياسية أخري و..وقطاعات من العمال والفلاحين تنحصر علاقتها بالجماعة في كونها الإطار أو الصلة التي تربطها بالله!

ثم جاءت التطورات– التي أشرنا إليها– في حقل التدين لتنهي أي حديث عن النقاوة الأيدلوجية في القاعدة الإخوانية، فمع تراجع دور المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية، صار تأثير الخارج ثقافيا وفكريا في الداخل الإخواني أكبر بكثير وذلك عبر ظاهرة الدعاة الجدد وقبلها المفكرون الإسلاميون المستقلون التي تعكس حجم تأثر الصف الإخواني– بدلا من تأثيره– بمقولات وأفكار لم تنتجها الجماعة وإنما جاءت من لمفكرين ودعاة من خارجها.

الروح: من النضالية التغييرية إلي التمتع بالحياة:

التحولات التي قمنا برصدها تعكس تحولا في الروح الإخوانية التقليدية، فقد أدي خروج الإخوان من الرؤية الكلية أو الرواية الكبرى للعالم والدخول في الواقع والآني والاشتباك مع تفاصيله وأجزائه الصغرى واندماج الجماعة اجتماعيا في النسيج الاجتماعي المصري إلي خفوت النفس النضالي الثوري الذي يطمح إلي تغيير العالم، وهو ما كان ملمحا بارزا للجماعة في مدها الثاني (حقبة السبعينيات).

كان «الحلم «أبرز سمات جيل السبعينيات الذي قام بالتأسيس الثاني للجماعة، كان تغيير النظام مجرد خطوة بسيطة في عمل لا تنتهي خطواته إلا بإعلان دولة الخلافة الإسلامية العالمية، وكان الطريق إلي الخلافة أقصر من الانتظار بل هو من القصر بما يغري بالانتقال إلي ما بعده: ما شكل الخلافة؟ وأين سيكون مقرها؟ بل وما الشعار المفترض لها؟!..وكلها أسئلة كانت تطرح للنقاش ليس في اللقاءات الخاصة فقط بل وفي الدروس العامة، وكانت مبشرات تحقق الحلم جزءا من معاش يومي ونقاشات لا تتوقف بين «الأخوة».

طموح هؤلاء الشباب من طلاب الجماعة لم يكن أقل من «التغيير الشامل «لوجه الأرض العالم الذي يجب أن يرحب بهم وبما ينتظره منهم..كان شعارهم الأثير: صُمّت أذن الدنيا إن لم تسمع لنا! وكان لدي إخوان هذا الجيل رغبة عارمة في التغيير الجذري لبناء مستقبل وعالم آخر صاغته رؤية مثالية حالمة لكنها قادرة علي أن تشحذ هممهم للفعل.

تراجع «الحلم» بتغيير العالم حتى لدي جيل الشباب فضلا عن الكبار، فطموحات شباب الإخوان في الجامعة لم تعد تتجاوز السماح لها بالترشح في الانتخابات الطلابية، وأقصي مطالبهم صارت إصلاح اللائحة الطلابية والعودة إلي لائحة ١٩٧٩! ، وإلي قبيل اندلاع مظاهرات الإصلاح في ربيع

العام الماضي كان أهم نشاط أقامه شباب الإخوان في الجامعة في العام الماضي (٢٠٠٤-٢٠٠٥) يتمثل في مظاهرة نظموها في جامعة الإسكندرية للتنديد بالعري والابتذال في أغاني الفيديو كليب! أما أقرانهم في جامعة القاهرة فكان قمة فعالياتهم تنظيم يوم طلابي بمناسبة عيد الحب أطلقوا عليه اسم (يوم محمد Mohamed Day! لتقديم رؤية إسلامية في الحب!

لقد خفتت الروح الثورية النضالية بين الإخوان حتى في الأناشيد (صارت تسمي أغاني!) فصارت تحفل بالمتعة وتحتفي بالترفيه والبهجة بعدما كانت تمجد الشهادة والتضحية في سبيل العقيدة والأوطان، وبعدما كانت تستمد كلماتها من أشعار هاشم الرفاعى والشهيد سيد قطب التي تفيض ثورة وتمرد صارت يكتبها مؤلفو الأغاني الجدد الذين تغلب عليهم روح «الشعبية» والفكاهة وبعضها من رومانسيات الراحل سيد درويش في الغرام والغزل! بينما كانت الكوادر في حقبة الحلم تستغرقها روح زهد وتقشف وانصراف عن زينة الدنيا ومتاعها، فكان أقل القليل يكفي للعيش والزواج، وكان التزام القصد في النفقة وفي الملبس أصلا في السلوك، وكانت روح الجد حد الصرامة والتجهّم سمتا به يعرفون، حتى في أوقات الفرح والسرور كانت تستغرقهم حالة الصرامة والجد فيستحضرون وصية الأمام الشهيد حسن البنا (لا تكثر من الضحك فإن الأمة المجاهدة لا تعرف المزاح)!.

أما الآن فعكس ذلك هو ما يسود، النموذج الذي يلهب الشاب الإخواني ليس نموذج رهبان الليل فرسان النهار الذين كانت تتغني لهم الأنشودة الإخوانية «إذا جن المساء فلا تراهم من الإشفاق إلا ساجدينا»! بل هو نموذج الجنتل مان الإسلامي الذي يرتدي أبهي الحلل ويقتني أفخم السيارات ويعتلي أهم المناصب ولكنه يسخّر ذلك كله في سبيل الله!.

تغيرت حقبة الحلم فلم تعد الدنيا دار الابتلاء والشرور ولم تعد جحيم المؤمن أو مجرد شجرة يستظل بها ثم يغادرها إلي الآخرة بل صارت مرغوبة ومقصودة والنجاح فيها معيار للإيمان الديني ومؤشرا علي النجاح في الآخرة. .أقبل الإخوان علي الدنيا وأعاد الوعي الإخواني توجيه بوصلته فصارت محاضن التربية والتكوين والتثقيف تخرّج نوعا جديدا من الكوادر، إنه كادر راغب في الدنيا بعد أن كان راغبا عنها، همّه أن يبني ذاته ويتعلم إدارتها ليستعد لمواجهة متطلبات الحياة أكثر مما يستعد لسؤال الآخرة، فحظه في الدنيا هو عنوان لحظه من الآخرة! ولديه من التراث ما يدعم رؤيته الجديدة فالمشروع الإسلامي يقوم به أمثال عثمان بن عفان و الزبير بن العوام (رمزا لليسر والغني) وليس أهل الصُفّة من فقراء المهاجرين!.

الروح الإخوانية الجديدة هي روح التعايش والتكيف مع الواقع كما هو دون السعي إلي تغييره؛ فقط إعطاؤه مسحة أخلاقية تحت لافتة الأسلمة!. .إنها روح جديدة لا تري أفقا آخر غير الذي نعيشه. .فهي تريد الواقع نفسه ولكن بمزيد من التحسينات. . .وهذا ما سنجده في أدبياتهم الحديثة؛ ليس هناك دعوة إلي تغيير جذري وإنما تعديلات أو تحسينات علي الواقع. . .ومن يقرأ البرنامج السياسي للإخوان في الانتخابات الأخيرة لن يجد فيه فروقا كبيرة عن غيره وربما ظنه برنامج الحزب الوطني

الحاكم!

رؤية العالم: من القطيعة إلي التعايش:

تغيرت رؤية الإخوان للعالم وللآخر المختلف سياسيا أو دينيا، فالعالم – في الرؤية الجديدة–ليس غابة بلا قانون وأهله ليس كلهم صليبيين وصهاينة، بل هناك شعوب صديقة وأمم متحدة ومؤسسات دولية يرجع إليها ويطلب منها أن تقيم العدل وأن تكف – فقط– عن الكيل بمكيالين! ولا حديث عن صورية هذه المؤسسات أو كونها مؤسسات بيد الامبريالية العالمية والصهيونية وقوي الكفر المعادية للإسلام كما كان الحديث من قبل.

حين وقعت أزمة الإساءة إلي الرسول الأعظم –صلي الله عليه وسلم– تأخر التعاطي الإخواني مع الحدث عن معظم بل ربما كل القوي الإسلامية بل وغير الإسلامية الأخرى في مصر والعالم الإسلامي ثم صدر في مجرد بيان قصير مختزل فيما لا يزيد عن ثلاثة أسطر يتحدث فيه المرشد كما لو كان رئيسا لواحدة من جمعيات النفع العام؛ فيستنكر الإساءة إلى النبي الذي هو "رمز الأمة العربية والإسلامية "مؤكدا على أن الإساءة إليه "لا يقبلها أصحاب الأديان السماوية» . . !!. . من يقرأ البيان سيختلط عليه الأمر فيما إذا كان بيانا للمرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين أم لأحد الشيوخ الرسميين خاصة وأنه يتكلم عن النبي كرمز للأمة العربية والإسلامية ثم هو يحمي ظهره في موقفه هذا بأصحاب الأديان السماوية!

لهجة البيان أقرب إلي البيانات الرسمية؛ تلتزم الهدوء والروية وتبتعد تماما عن الإثارة والتحريض، مكتفية بتسجيل موقف أكثر منها متطلبة لعمل يرد الإساءة، ثم هي تخلو تماما من أي إشارة إلي «المؤامرات» أو عداء «القوي الصليبية» أو «الصهيونية» و»الكفار» أعداء الإسلام ورسوله، بل وهي تستدعي أيضا تعاطف نصرة غير المسلمين.

إننا بإزاء حالة تحول عامة وشاملة تطاول المشهد الإخواني برمته وهي –علي اختلاف درجة ونوع التحول– نتيجة للمشاركة الكثيفة والموسعة في العمل السياسي والعمل العام طوال الثلاثة عقود الأخيرة التي تلت التأسيس الثاني لجماعة الإخوان المسلمين.

والورقة هي خلاصة مكثفة لمجموعة دراسات للباحث عن مشهد التحولات في جماعة الإخوان في العقدين الأخيرين، وقد نشرت ضمن كتابه الذي صدر مؤخرا في القاهرة بعنوان (تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيدلوجية ونهاية التنظيم). وقد قدمت في ندوة «الحركات الإسلامية المشاركة في المؤسسات السياسية في البلاد العربية وتركيا «التي نظمها مركز الدراسات الدستورية والسياسية وكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية ، جامعة القاضي عياض في مراكش، المغرب بتاريخ ١٦و١٧ يوليو ٢٠٠٦ .

التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها (جماعة الإخوان المسلمين المصرية كنموذج)

د. عمرو حمزاوي
د. مارينا أوتاوي
د. ناثان ج. براون *

منذ نشر بحثنا الذي يحمل عنوان: «الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي– استكشاف المناطق الرمادية». (ورقة كارنيجي ٦٧) ما انقطع مؤلفو البحث المذكور عن التواصل مع مسئولي وأعضاء الحركات والأحزاب الإسلامية التي اختارت المشاركة في العملية السياسية الرسمية في بلدانها، أي تلك الحركات التي يدور حولها النقاش في الورقة المذكورة. وقد أعرب بعض هؤلاء الكتاب عن مخالفتهم للآراء الواردة في تحليلاتنا، حتى أنهم عبروا عن انزعاجهم من إطلاقنا وصف مناطق رمادية على قضايا يعتبرون أن موقفهم بشأنها جاء جليا بما يكفي.

عني ردهم هذا في ما معناه، أن المشكلة لا تكمن في تقصير الإسلاميين في توضيح موقفهم، وإنما في عدم قدرتنا نحن على فهمه. غير أن كتابا آخرين استخلصوا استنتاجات مختلفة من بحثنا فقالوا: إنه لا زالت هناك مشكلة أساسية تعتري مسألة التواصل ما بين الحركات الإسلامية والمحللين المقيمين في الغرب وما هو أهم من كل ذلك، مسألة التواصل بين هؤلاء وبين الحكومات الغربية.

وقد عبر العديد من الكتاب عن الكثير من الإحباط وسألونا في جوهر كلامهم: ما الذي يتوجب على الحركات الإسلامية القيام به لكي تكسب المصداقية في نظر الغرب حكومات ومؤسسات بحثية وكي لا يبقى التزام تلك الحركات بالعملية الديمقراطية ضمن خانة التشكيك المتواصل؟!.

كما طرح علينا سؤالا آخر، كشكل من أشكال الاستفسارات، حول الطريقة التي يمكن بواسطتها للحركات الإسلامية أن تصف مواقفها بطريقة تنهي التشكيك المستديم بصددها ؟!. وفي حين أننا نقدر تمام التقدير قيمة مشاركتنا في الحوارات الهادئة، لكننا كباحثين في مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي،

* عمرو حمزاوي ومارينا أوتاوي وناثان ج. براون، أساتذة بوقف كارنيجي للسلام الدولي.

نحتاج أيضا إلى عرض العمل البحثي الذي نقوم به على عدد أوسع من المهتمين والمنشغلين بالقضايا موضع البحث.

أما التساؤل حول الأسباب التي تجعل المحللين الغربيين والحكومات الغربية يرتابون إلى هذا الحد بنوايا الحركات الإسلامية، فهو شأن يستحق بكل تأكيد المعالجة؛ فالارتياب المتبادل بين الحركات الإسلامية وبين الغرب لا يساعد في دفع قضية الإصلاح السياسي قُدماً في العالم العربي، في الوقت الذي برزت فيه منظمات إسلامية عديدة بصفتها لاعبةً محورية في أية عملية تحول سياسي في المنطقة. ومن جهتهم، يتمتع اللاعبون الغربيون، الحكومات منهم كما لاعبو المجتمع المدني، بنفوذ في العالم العربي من الأرجح أنه سوف يستمر.

من المهم إذا، أن يفهم الجانبان بعضهم البعض الآخر وأن يتوصلا إلى بعض الوضوح حول ما يمكن أن يتفقا عليه، وأين يمكن لهما أن يظلوا على خلاف، وما إذا كانا سيتعلمان التعايش مع خلافتهما بالترافق مع تطويرهم لعلاقة بناءة ؟!!. وهكذا قررنا نشر جواب عام حول التساؤلات مركزين من خلاله، ليس على ما يفترض على الأحزاب الإسلامية أن تفعله، بل على شرح ما نعتقد أنه السبب للشكوك الغربية في مصداقية هذه الحركات كمشاركين في الحياة السياسية الرسمية.

ففي العمل الذي قمنا به في مؤسسة كارنيغي خلال السنوات القليلة الماضية، حاولنا أن نفهم ونشرح بدورنا لصناع السياسة والمحللين الغربيين، كيف تطور موقف الحركات الإسلامية التي اختارت المشاركة في العملية السياسية في بلدانها، وكيف يواصل هذه الموقف تطوره. وسوف نحاول في هذا العرض القصير، أن نشرح للحركات الإسلامية أسباب الارتياب المزمن إزاء الحركات الإسلامية لدى الغرب. ولن نتطرق إلى كافة أسباب الارتياب، أي أننا سوف نتجاهل الحجج القائمة على الجهل وعلى الأفكار المسبقة حول الإسلام والحركات الإسلامية، من حيث أنه ليس هناك الكثير مما قد يتوجب علينا شرحه في هذا المجال.

غير أننا سنسعى إلى تناول الأمور التي نعتبرها هواجس مبررة، ولذلك قسمنا ردنا هذا إلى قسمين: القسم الأول، ندونه بالاستناد إلى وجهة نظرنا كباحثين يؤمنون بالمبادئ المستندة إليها النظم السياسية الليبرالية الديمقراطية، ونسعى فيه إلى شرح سبب استمرارنا بالشعور بأن هناك مسائل تبقى من غير جواب في مواقف معظم الحركات الإسلامية حول قضايا ذات أهمية جوهرية في النظام الديمقراطي مثل مسألة المواطنة الشاملة. أما القسم الثاني من هذا العرض، فيتناول المخاوف الإضافية حول الحركات الإسلامية التي تثيرها الحكومة الأميركية والحكومات الغربية الأخرى حينما تنظر إلى أدوار هذه الحركات في السياسة العربية.

وفي اعتقادنا، أن هذه المحاولة لشرح وجهات نظر باحثين مقيمين في الغرب حول مشكلة ما للجمهور في الشرق الأوسط، تعبر بصورة نموذجية عن الرؤية الجديدة التي تؤمن بها مؤسسة كارنيغي في القرن الحادي والعشرين. أي أن لا تزود صناع السياسة والمحللين الأمريكيين بالمعلومات

والأفكار حول المناطق الأخرى في العالم فحسب، بل وأيضا تؤمن لصناع السياسة والمحللين في مناطق أخرى من العالم، التفهم الأفضل لطبيعة النقاشات حول قضايا السياسة العالمية في الولايات المتحدة والغرب.

الخوف من المجهول

قبل التطرق إلى للأسباب المحددة للريبة المتبقية لدى الغرب إزاء الحركات الإسلامية. من المهم بمكان أن نتذكر أن مثل هذه الريبة قد أحاطت تاريخيا بظهور كافة الأحزاب والحركات السياسية ذات المعتقدات ذات الجذور الدينية. فالخوف من الإسلاميين ليس شأنا محصورا بها على الإطلاق. فعندما تشكلت في أواخر القرن التاسع عشر، أول المنظمات الديمقراطية المسيحية، ومعظمها كان ينحى في المنحى الكاثوليكي، رأى الكثيرون آنذاك أنها منظمات خطرة تسعى إلى قلب الأنظمة السياسية المستتبة، وإلى فتح الطريق أمام سيطرة الكنيسة الكاثوليكية ومثلها مثل الإسلاميين اليوم، كانت الأحزاب الديمقراطية المسيحية، متهمة بالسعي إلى استغلال العمليات السياسية الديمقراطية بهدف الوصول إلى السلطة لكي تحقق مخططاتها للرجوع عن الديمقراطية متى أمسكت بزمام السلطة.

أما المخاوف من الأحزاب الديمقراطية المسيحية فقد انحسرت منذ زمن بعيد في الغرب كنتيجة للتجارب معها، فقد تنافست الأحزاب الديمقراطية المسيحية بالطرق الديمقراطية في العديد من البلدان لعقود خلت وفازت في انتخابات وتربعت في السلطة في بعض منها. لكنها واصلت على الدوام احترام العملية الديمقراطية فنظمت الانتخابات بوتيرة منتظمة وتنحت عن السلطة عند هزيمتها فيها.

ومع أن الأحزاب الإسلامية تشير أحيانا إلى أن اندماج الديمقراطيين المسيحيين في أوربا يعد بمثابة دليل على أن الحزب ذي المرجع الديني يمكن له أن يكون لاعبا ديمقراطيا حقيقيا. إلا أن التشبيه هذا لم يختبر بالفعل: فالحركات الإسلامية لم تمتلك حتى الآن غير سجل يسير من النشاط كأحزاب مشاركة في العملية السياسية.

والواقع، أن هذه الأحزاب لا تملك أي سجل على الإطلاق في بلوغ السلطة بطريقة ديمقراطية إلا في تركيا وفلسطين حيث لا زالت تجربتها حديثة العهد. أما في غيرها من الأماكن الأخرى التي تسلم فيها الإسلاميون السلطة في العقود الأخيرة من القرن العشرين، أي لدى النظام الإيراني والحكومة السودانية أو حكومة الطالبان، فلم يصل هؤلاء إلى السلطة بطريقة ديمقراطية، وبالطبع فإنهم لم يحكموا بطريقة ديمقراطية كذلك.

وفي عدد آخر من البلدان العربية، شاركت بعض الحركات الإسلامية التي تنافست أحيانا في انتخابات ديمقراطية، مثل «حركة مجتمع السلم» الجزائرية وجماعة الإخوان المسلمين في الأردن، في الحكومات بمثابة شركاء ثانويين في تلك الحكومات. بل إن حزب العدالة والتنمية في المغرب من الممكن له أن يقود بنفسه حكومة ائتلافية بعد الانتخابات النيابية القادمة.

غير أن المشاركة الإسلامية في السياسة ظلت محصورة في العادة، ضمن صفوف المعارضة. والحقيقة أن الهدف الأساسي لمعظم الحركات الإسلامية في العالم العربي ليس الحكم المباشر، على الأقل في المدى القصير، وإنما يتمثل في تحقيق وحماية حضورها السياسي عبر المشاركة في الانتخابات، والتمثيل في الهيئات التشريعية.

وبالرغم من السجل المحدود للإسلاميين كلاعبين سياسيين، إلا أن ثمة أدلةً تشير إلى أنهم احترموا القواعد التي تحكم مشاركتهم في العملية السياسية. وحتى في الحالات التي اعتمدت النظم الحاكمة بها قواعد صارمة وغير منصفة، كما في مصر والجزائر، فقد اختارت الحركات الإسلامية أن تنصاع لهذه القواعد. وذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك، فإن الإسلاميين يشاركوا في الهيئات التشريعية بصورة جدية ويتميزوا في الواقع في هذا الصدد عن المؤسسات الحاكمة وأحزاب المعارضة العلمانية.

تعد الحركات الإسلامية، سواء في البرلمانات القومية أو في المجالس البلدية، وحتى تلك غير المعترف بها كأحزاب كما في مصر والكويت، من اللاعبين السياسيين المنضبطين الذين يستخدمون كافة الأدوات المتاحة للتأثير بصورة سلمية على مخرجات العملية السياسية الرسمية.

ورغم ذلك، علينا أن نعتبر أن سجل الحركات الإسلامية في السياسة الديمقراطية لا يزال غير قاطع من حيث أن الأمثلة عليه قليلة، كما أنها حديثة باستخلاص الكثير من العبر. وليس في هذا اتهاما موجها إلى الحركات الإسلامية، بل هو مجرد وصف واقعي لمعضلة وشكوك أولية على كافة المنظمات السياسية حديثة العهد مواجهتها.

نواحي الالتباس في موقف الحركات الإسلامية

علاوة على الشكوك التي تحيط، بوجه حتمي، بالحركات الإسلامية ذات السجل المحدود زمنيا من المشاركة في الحياة السياسية الرسمية، هناك صعوبة أعمق بكثير يواجهها من يجتهد بموضوعية وحياد من بين الباحثين لفهم مواقف الحركات الإسلامية بالنسبة لعدد من القضايا الجوهرية. ففي بحثنا الذي يحمل عنوان: «الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي- استكشاف المناطق الرمادية»، أوجزنا ست نقاط من الالتباسات تتصل كل واحدة منها بمجال محدد في دنيا الإسلاميين الفكرية والسياسية الحركية: تطبيق الشريعة، العنف، التعددية السياسية، الحريات الفردية، الأقليات، وحقوق المرأة.

تلقينا العديد من الردود من نشطاء إسلاميين تسعى إلى دحض الأفكار القائلة بأن هناك نواحي من الالتباس في مواقفهم. ونود أن نشرح في هذه الورقة البحثية، من ناحية أولى، لماذا نعتقد أن مواقف الحركات الإسلامية حول هذه القضايا تبقى ملتبسة. ومن ناحية ثانية، سوف نشرح لماذا تبقى هناك حاجة إضافية لتوضيح هذه المواقف للجمهور الغربي. ليس الهدف من المطالبة بإجلاء المواقف هو بلوغ وجهات نظر متطابقة، إنما الهدف هو الرغبة في فهم ما إذا كانت مواقف الحركات

الإسلامية منسجمة فعلا مع القيم التي تعتبر مركزية في التقاليد الليبرالية الغربية، كما مع فهمنا لما تعنيه الديمقراطية كفكرة ونظام.

سوف نُركز تحليلنا على حركة إسلامية واحدة، أي الإخوان المسلمين في مصر، لكي نكون أكثر تحديدا مما كنا عليه في البحث الأصلي الأوسع. إننا لا نعتقد أن الإخوان المسلمين في مصر حركة غامضة على وجه التخصيص، فالواقع أن بعض القضايا التي سوف نركز عليها هي مشتركة بين جميع الحركات الإسلامية الأخرى. لكن ما دامت لكل حركة خصوصيتها، فإن التركيز المحدد سيساعد في ضبط وتدقيق التحليل.

نموذج جماعة الإخوان المسلمين المصرية

أظهر الإخوان المسلمون في مصر اهتماما متزايدا بالمشاركة في العملية السياسية منذ العام ٢٠٠٣. ففي حين نشطت الحركة بصورة متقطعة في السياسة الانتخابية في الماضي، إلا أن مشاركتها مؤخرا أمست ملموسة أكثر وناجحة بدرجة أكبر بكثير مما كان عليه الحال في الثمانينات والتسعينات، وذلك نتيجة الجهود الهائلة للجماعة في التنظيم والتخطيط.

في سنة ٢٠٠٥ ، فاز الإخوان المسلمون بعشرين بالمائة من مقاعد مجلس الشعب المصري، المجلس التشريعي المنتخب في البرلمان المصري، فأصبحوا بذلك الحركة المعارضة الأقوى التي تتحدى نظام الحكم شبه السلطوي للرئيس حسني مبارك. وعلى الرغم من القمع الحكومي المستمر والعقبات البالغة التعقيد التي خلقتها البيئة السياسية الداخلية، وعلى الرغم من وضعيتهم كجماعة محظورة منذ عام ١٩٥٤، تمكن الإخوان المسلمون خلال السنوات الأخيرة من صياغة برنامج سياسي أعطى الأولوية لمشاركتهم كحركة معارضة ضمن الهيئات التشريعية.

دعت جماعة الإخوان النظام الحاكم مرارا إلى نقل السياسة المصرية إلى مجال أبعد من مجرد التعددية المحدودة القائمة منذ سبعينات القرن الماضي من خلال إدخال إصلاحات ديمقراطية جوهرية. ترك الإخوان جانبا، إن لم نقل تخلوا تماما عن أهداف إقامة دولة إسلامية من أي نوع كان ولا تراودهم كثيرا أحلام استلام الحكم أو الاستيلاء على السلطة لانجاز تغييرات ثورية في المجتمع والسياسة، فجماعة الإخوان هي حركة معارضة تصارع بالأساس لتوسيع مساحات مشاركتها في العملية السياسية الرسمية واتقاء شر ضربات النظام القمعية.

وعلى الرغم من خطاب الإخوان الديمقراطي وممارستهم الديمقراطية، فقد أثارت مشاركتهم المتنامية منذ العام ٢٠٠٣ الريبة لدى مؤسسات النظام، وكذلك لدى الأحزاب المعارضة غير الدينية، الليبرالية واليسارية، أما ارتياب نظام الحكم فلا يدعو إلى العجب: فالإخوان المسلمون يشكلون تحديا لسلطة النظام، وهناك تاريخ طويل من الصراع والمواجهة وعدم الثقة بين الطرفين يعود على الأقل إلى ١٩٥٤، لكن الارتياب السائد لدى السياسيين والمثقفين العلمانيين لا يمكن شرحه بسهولة دون

الإشارة إلى الالتباس في مواقف الإخوان أنفسهم، وإلى التساؤلات الجوهرية التي تركتها الحركة حتى الآن دون جواب.

اكتسبت حقيقة وجود هذه التساؤلات غير المجاب عنها أهمية سياسية ضاغطة في الآونة الأخيرة. فخلال الأشهر القليلة الماضية، استخدم النظام حوادث مختلفة لإثارة الشكوك لدى المواطنين المصريين حول مدى التزام الإخوان بالعمل السلمي، وحول الأهداف النهائية من مشاركتهم في العملية السياسية. ثمة ثلاثة أمثلة يجدر بنا ذكرها: إعلان المرشد العام محمد مهدي عاكف خلال حرب لبنان ٢٠٠٦ بأن الإخوان كانوا يرغبون في إرسال ١٠٠٠٠ مقاتل إلى لبنان لمساعدة حزب الله؛ والتظاهرة التي نظمتها مجموعة من طلاب الإخوان المسلمين في جامعة الأزهر وغطوا خلالها وجوههم بأقنعة سوداء في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٦، وسلسلة من البيانات الملتبسة التي أدلت بها شخصيات قيادية في الحركة حول الوضع القانوني للأقباط المصريين وحقوقهم السياسية.

ففي كافة هذه الحالات الثلاثة، استطاع النظام إطلاق حملة إعلامية فعالة لإعادة إحياء الشكوك حول الدوافع الحقيقية للمشاركة السياسية للإخوان: هل تخلت المنظمة فعلا عن إرثها العسكري العائد إلى أربعينات وخمسينات القرن الماضي؟ هل ترغب فعلا في قبول كامل حقوق المواطنة للمسلمين والمسيحيين دونما تمييز؟ بل إن النظام طور، خلال الأشهر الماضية، خطابا كاملا حول مفهوم المواطنة المدنية يقوم على تحد ضمني، وأحيانا صريح، لإرث الإخوان. وسواء كانت هذه الشكوك مبررة أم لا، فقد تركت صدى لدى عامة الناس كنتيجة لعدم قدرة جماعة الإخوان المسلمين على توضيح نقاط الغموض في موقفها.

منذ شهور قليلة، تعرضت هذه المواجهة للتصعيد عندما أعرب النظام المصري عن عزمه تغيير قانون الانتخاب المعمول به في البلاد من النظام الفردي إلى نظام التمثيل النسبي استنادا إلى قوائم حزبية. ومن شأن النظام الجديد أن يصب في مصلحة الأحزاب المعترف بها قانونا والقادرة على تقديم قوائم انتخابية ويصعب كثيرا من مهمة المرشحين المستقلين. وبما أن الإخوان المسلمين ليسوا حزبا، وبما أن جميع أعضائهم في البرلمان انتخبوا كمستقلين، فإن التغيير سوف يعني ضربة قوية موجهة لوجودهم في البرلمان. ردت الحركة إعلان عزمها على تطوير برنامج لتشكيل حزب سياسي. لكن التخطيط لتشكيل حزب، حتى ولو كان من النوع الذي قد لا يحصل على اعتراف رسمي، يتطلب رسم برنامج حزبي متكامل، وهذا سوف يفرض على الإخوان المسلمين أو إيجابية ربما أتاح لهم التعامل مع التساؤلات التي ما زالت إجابتها غالية.

أسئلة بدون إجابات: أين يقف الإخوان اليوم

الشريعة: على الإخوان المسلمين من أجل البدء في تبديد الشكوك توضيح موقفهم من الشريعة الإسلامية. ليس باستطاعة الإخوان، بالطبع، التخلي عن الشريعة أكثر من استطاعة تخلي الأحزاب

الديمقراطية المسيحية عن جذورها المسيحية. لكن بإمكان الإخوان تهدئة العديد من المخاوف فيما صاروا أكثر وضوحا بالنسبة لمبادئ الشريعة التي يعتبرونها جوهرية. وبالنسبة للعملية القانونية أو الدستورية التي يقترحونها للتأكد من أن القوانين لا تنتهك تلك المبادئ ففي الأنظمة الديمقراطية الدستورية تضمن شرعية القوانين ثلاثة عوامل: الإجراءات الديمقراطية المعلنة بوضوح لكيفية استصدار القوانين، توافق القوانين المعمول بها مع مجموعة المبادئ الحاكمة التي يتضمنها الدستور، ووجود مؤسسات راسخة، مثل المحاكم الدستورية، قادرة على اتخاذ القرارات في ما إذا كانت قوانين معينة تتوافق أم لا مع المبادئ المنصوص عليها في الدستور.

موقف الإخوان حول احترامهم للإجراءات الديمقراطية في السياق التشريعي واضح ولا يحتاج في رأينا إلى أي شرح إضافي. فقد أثبت أعضاء الإخوان في مجلس الشعب أنهم يحترمون الإجراءات الديمقراطية وربما في أحيان كثيرة على نحو أفضل من الحكومة القائمة. لكن موقف الإخوان يبقى غير واضح فيما يخص عدم المس بالمبادئ العليا للشريعة وفيما يتعلق بآلية تقرير ما إذا كان قانون ما ينتهك تلك المبادئ فالرجوع إلى عموم الشريعة لا يمكن أن يلبي الحاجة إلى الوضوح، إذ إن الشريعة ليست مجرد مجموعة قوانين أو وثيقة مدونة يستطيع أي كان أن يرجع إليها، بل هي مجموعة من الأنظمة والتفسيرات تم تطويرها طيلة حقبة دامت ثلاثة عشر قرنا وفي سياق مدارس فقهية مختلفة.

زد على ذلك، أنه من غير الواضح هوية ووضعية المؤسسة التي تملك سلطة تقرير ما إذا كانت قوانين بعينها متوافقة مع الشريعة، هل سيلعب البرلمان هذا الدور أم المحكمة الدستورية العليا أم ستشكل هيئة خاصة؟ وفي الحالة الأخيرة ما هي هوية أعضائها وهل سيعنون أم ينتخبون؟ على كل هذه الأصعدة تتعدد بل وتتضارب الأصوات الإخوانية ويبقى الارتياب سيد الموقف.

خلال السنوات الماضية، أدخل الإخوان المسلمون في مصر، على غرار العديد من الحركات الإسلامية الأخرى، تحولا حاذقا في مصلحاتهم. فهم لم يعودوا يدعون إلى تطبيق الشريعة، بل يشددون، عوضا عن ذلك على أنهم حركة مدنية ذات مرجعية إسلامية تقبل بالتالي الطبيعة المدنية للنظام السياسي وتسترشد في مشاركتها السياسية بتعاليم الإسلام وتسعى للاقتراب منها بإتباع الإجراءات الديمقراطية والدستورية. عدد من قيادي الجماعة يذهبون إلى أبعد من ذلك، فيتحدثون عن «مقاصد» الشريعة قاصدين ضمنا أن وظيفة الشريعة هي الإرشاد العام (والمرن) للمشرع وليس تقديم مجموعة من الإملاءات القانونية الضيقة.

مثل هذا التحول في المصطلح المستخدم يبين بوضوح مرونة محمودة في موقف الإخوان، إلا أنه غير كاف. فكيف سيحدد الإخوان المسلمون متى تكون القوانين متوافقة مع المقاصد العامة للشريعة؟ هل سيعهد بهذه المهمة إلى المؤسسات الدستورية كالهيئات التشريعية والقضاء؟ أم هل ستمنح هذه السلطة رسمية كانت أو غير رسمية إلى رجال الدين؟ وفي حال إذا تم تبني قانون ما من خلال الإجراءات الديمقراطية يرى فيه الإخوان انتهاكا لمبادئ الشريعة الإسلامية، هل ستكتفي الحركة

باللجوء إلى فنون الإقناع الديمقراطي لتغيير النتائج؟ هل بإمكان الإخوان التمييز بين ما يفضلونه هم، أي التفسيرات التي يجب أن ينصاع إليها الذين يتبعون تعاليم ومواقف الجماعة، وبين العام من الأمور الهامة لعموم المصريين؟ يرتب عدم قدرة الحركة على الإجابة على هذه الأسئلة بصورة قاطعة ذيوع للشكوك عديدة محليا وخارجيا.

الهوية السياسية والدينية المزدوجة: هناك قضايا أخرى تثير الارتياب حول مدى وحدود التزام الإخوان بالقواعد الديمقراطية، فمقارنة مع معظم الحركات الإسلامية في العام العربي، حافظ الإخوان على هويتهم المزدوجة أي كحركة دينية وكلاعب سياسي في آن واحد، وتحت مظلة تنظيمية واحدة. إننا ندرك أن هذا الأمر لم يأت كنتيجة اختيارات الإخوان، فنظام الرئيس مبارك ما زال على رفضه السماح للإخوان بالخروج من وضعية الجماعة المحظورة قانونا كما يرفض مبادرات تسجيل أحزاب إسلامية، حتى وإن جاءت من خارج الإخوان، كما في حالة مبادرة حزب الوسط، لكن الإخوان من جهتهم ظلوا لفترة طويلة لا يرغبون في توضيح ما إذا كانوا يعتقدون أن من المرغوب فيه تأسيس حزب سياسي، وفي حال الإيجاب، إلى أي حد سوف يمنح هذا الحزب استقلالية ذاتية في علاقته بالجماعة.

إن غياب الفصل بين هاتين الهويتين، من وجهة نظرنا، يدعو إلى القلق فالحركات الدينية من حيث التعريف، تتعامل بالمبادئ المطلقة: قضايا الخير والشر / الحق والباطل، آو باختصار القضايا الإيمانية، ولهذه الحركات الحق في مطالبة أعضائها بالامتثال والانضباط طالما كانت العضوية فيها اختيارية. أما الأحزاب السياسية فهي كيانات مدنية تتخذ على الأقل تشارك في اتخاذ قرارات تتعلق بالمصلحة العامة. ولذلك عليها، والحالة هذه، احترام المبادئ العامة المتفق عليها في المجتمع المدني. وهذا هو سبب امتلاك الأنظمة الديمقراطية لدساتير.

تحتاج الأحزاب السياسية كذلك، طالما أنها تشارك في حياة سياسية تعددية لاحترام التنوع في الطرح وقبول الاختلاف في الرأي والقدرة على تقديم تنازلات وقبول تسويات مع الشركاء الآخرين بهدف صناعة التوافق العام. بل على الأحزاب السياسية، قبل أي شيء آخر، أن تبرهن على إتباعها لقوانين البلاد – حتى ولو لم تكن توافق على عدد منها – وعلى التزامها التام بأن المنهج الوحيد المتاح لتغيير تلك القوانين، إنما يكون عن طريق الإجراءات الدستورية والقانونية الراسخة والمقبولة رسميا.

في هذا الصدد ليس من المهم فقط أن تكون للحركة الدينية والحزب المنبثق عنها هويتان منفصلتان وحسب، بل وأيضا، أن يكون لكل منها استقلالية ذاتية كاملة وليس مجرد استقلال شكلي. وبالعودة إلى المثال السابق، فقد أصبحت الأحزاب الديمقراطية المسيحية مقبولة في المجتمعات الأوربية كلاعب سياسي، عندما بات واضحا أن قيادة هذه الأحزاب أصبحت تتخذ قراراتها باستقلالية وبمعزل عن تعليمات أو توجيهات من الكنائس التي يتبعها أعضائها.

التنظيم والقيادة: ثمة قضية ذات علاقة بمسألة الفصل بين الحركة الدينية والحزب السياسي، ألا وهي قضية الهيكلية التنظيمية والقيادية للإخوان المسلمين. فقد ترك الإخوان بصورة منتظمة التساؤلات المتعلقة بهيكلتهم السياسية دون جواب. ومما لا شك فيه، أن الوضع القانوني للإخوان، كمنظمة محظورة واجهت مرارا وتكرارا القمع على يد النظام الحاكم، قد فرض عليها درجة عالية من السرية في تخطيط وإدارة نشاطاتها السياسية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن أية هيكلية تنظيمية تتصف بالكتمان البالغ تصبح مدعاة لإثارة الارتياب. كما أن حركة الإخوان لم تأخذ على عاتقها يوما المحاولة بجدية لشرح التنظيم الهرمي الداخلي للسلطة فيها، ولا لعملية صنع القرار داخلها. وهكذا ظلت الصورة النمطية العامة للإخوان صورة حركة منظمة داخليا بصورة غير ديمقراطية على رأسها مكتب إرشاد يمتلك سلطات مطلقة ويملي القرارات حول كافة الأمور. مثل هذه الهيكلية قد تكون مقبولة بالنسبة لحركة دينية، والواقع أنه يعود إلى أعضاء الحركة تقرير ما إذا كان هذا هو ما يرغبون به أم لا.

أما الفصيل السياسي الذي يريد التأثير في الحياة السياسية، فهو شأن مختلف والتوقع الأبرز في هذا السياق هو بتماهي الفصيل المعني مع قيم وإجراءات الديمقراطية الداخلية، فالهيكلية المتكتمة للإخوان، والتي تبدو معها قيادتها الداخلية بمظهر سلطوي تثير الريبة حول مدى الالتزام الفعلي للجماعة بالديمقراطية استنادا إلى قاعدة فاقد الشيء لا يعطيه.

مفهوم المواطنة: في المجالين المتشابكين للمواطنة والوضع القانوني للأقباط، فإن موقف جماعة الإخوان المسلمين يبقى مدعاة لإثارة ارتياب إضافي. ففي التقاليد الديمقراطية الليبرالية، تفترض الديمقراطية صراحة وجود مواطنة شاملة، أي المساواة الكاملة في الحقوق بين جميع المواطنين بصرف النظر عن الجنس أو الدين أو العرق. ولجميع المواطنين الحق في المشاركة في الشأن العام ضمن الحدود التي أقرتها قوانين البلاد ودستورها.

ثمة أسباب تدعو إلى التساؤل حول مدى التزام الإخوان المسلمين بمبدأ المواطنة الشاملة، وذلك بسبب سيل من البيانات العلنية بهذا الخصوص صدرت عن شخصيات قيادية في الحركة وجاءت إما ملتبسة أو تميزية بوضوح. فعلى الرغم من صفتي الانضباط ووحدة المواقف التي اتصفت بها بيانات الإخوان حول معظم القضايا العامة إلا أنهم دأبوا على التحدث بأصوات متناقضة حول قضايا المواطنة، إذ تبنى بعضهم علنا مبدأ الحقوق المتساوية للمسلمين والمسيحيين القائم على مبدأ المواطنة الشاملة وكذلك على الالتزام بالهوية المدنية للدولة المصرية. ففيما أعلن عبد المنعم أبو الفتوح، أحد الأعضاء القياديين في مكتب الإرشاد مرارا في ٢٠٠٥ و ٢٠٠٦ أن المسلمين والأقباط هم شركاء في الوطن الواحد ولهم ذات الحقوق وعليهم ذات الواجبات، إلا أن غيره دعا صراحة إلى التمييز ضد الأقباط في الحياة العامة فقد أعلن النائب الأول للمرشد العام المهندس محمد حبيب في عام ٢٠٠٥ أنه يجب استثناء الأقباط من حق الترشح لرئاسة الجمهورية.

ثم عاد حبيب ليثير زوبعة جديدة منذ أسابيع قليلة عندما نشرت إحدى الصحف اليومية المصرية مؤخرا مقتطفات له يطالب بها بفرض ضرائب إضافية على الأقباط لأنهم لا يدفعون الزكاة كالمسلمين. وفي بلد مثل مصر حيث يشكل المواطنون الأقباط نسبة تتراوح ما بين ١٠ إلى ١٥ ٪ من السكان تعتبر إشارات الإخوان المتضاربة مثيرة للفزع الشديد. كما إنها تقلل كثيرا من مصداقية إدعاء الإخوان بأنهم مع ضمان حقوق ديمقراطية متساوية لجميع أعضاء المجتمع. فما دام الإخوان يواصلون إصدار بيانات متناقضة حول المواطنة وحقوق الأقباط فسوف يتم التعامل معهم بحذر أم من المصريين الذين يؤمنون بالديمقراطية أو في الغرب حكومات ومؤسسات بحثية.

وإذا حاول الإخوان بالفعل تأسيس حزب سياسي فسوف تصبح حاجة هذا الحزب لتوضيح موافقة إزاء الأقباط شأنا ملحا فقد استثنت الجماعة من صفوفها دوما غير المسلمين وهو في الواقع أمر اعتيادي ومقبول طالما بقي الإخوان حركة دينية في المقام الأول لكن إذا رغب الإخوان في تشكيل حزب فعلي هذا الحزب وبموجب قانون الأحزاب وقريبا بنص من الدستور المصري المعدل أن تكون عضويته متاحة أمام جميع المصريين بصرف النظر على انتمائهم الديني.

المرأة: يحتاج الإخوان المسلمون أيضاً إلى معالجة حقوق المواطنة بصورة أكثر وضوحا فيما يتعلق بالنساء فهم يصرحون دوماً بقبول حقوق المرأة ضمن الإطار الإسلامي. لذا سيكون عليهم إن هم أرادوا تأمين مصداقية أعلى في الداخل والخارج أن يصبحوا أكثر تحديداً بكثير حول ما يعنيه ذلك هناك العديد من القضايا المثيرة للجدل في كافة البلدان العربية فيما يخص حقوق المرأة مثل حقها في منح جنسيتها لأطفالها إن اختلفت جنسية الأب وفي الميراث والقوانين المنظمة للطلاق والسيطرة الذكرية على النساء ضمن الأسرة والعديد من القضايا الأخرى لا تكفي هنا البيانات العامة المتعلقة باحترام الإسلام للمرأة أو بضرورة معالجة كافة القضايا في إطار إسلامي لتهدئة الشكوك المشروعة.

هناك بكل تأكيد إمكانية للتعامل مع تلك التساؤلات وغيرها بطريقة في ذات الوقت كلا من المبادئ الغربية والإطار الإسلامي فعلى سبيل المثال حزب العدالة والتنمية المغربي أعلن أن قانون الأوضاع الشخصية الخاصة الجديد في البلاد – المدونة – والذي امتدح في الغرب على نطاق واسع يتوافق مع المرجعية الإسلامية والإشارة إلى المرجعية الإسلامية في هذه الحالة لا تثير أيه مخاوف في الغرب لأن القانون في ذاته يشكل وثيقة قانونية محددة للغاية وواضحة إن مثال النظرة الإيجابية لحزب العدالة والتنمية المستمدة من اعتماد للمدون هو بمثابة تذكير بأن القبول الغربي بوجود الأحزاب الإسلامية كأطراف في الحياة السياسية الرسمية لا يتطلب منهم سوي الموافقة على أكثر التفسيرات عمومية لحقوق المرأة ومساواتها بالرجل فمضامين ما تشكله حقوق الرجل والمرأة في أي مجتمع هي في حالة تطور مستمر كما أن حدود تفسيرها تخلفت بين بلد وآخر حتى في داخل المنظومة الغربية.

الموقف الدولي: لقد ركزنا حتى الآن في مقاربتنا التحليلية على قضايا داخلية ترتبط بفكر وبرامج جماعة الإخوان في مصر وبتعاطيها مع البيئة السياسية هناك وقناعتنا هي أن غياب الوضوح عن

عدد من المواقف الإخوانية وبعيداً عن أراء غربية تقضى أحياناً ضرورة التماثل التام بين الحركات الإسلامية والتقاليد المعمول بها في الديمقراطيات الغربية حري بأن يثير الشكوك حول مدي التزام الجماعة بالقواعد الديمقراطية.

غير أن موضوعية الطرح تقتضي أيضا الإشارة إلى أن القبول الغربي للحركات الإسلامية لا يتوقف فقط على المواقف التي تتخذها هذه الحركات حول القضايا الداخلية فقط فربما كان الهاجس الأكبر للحكومات الغربية يرتبط على وجه التحديد بما إذا كانت الحركات الإسلامية قادرة على التعامل بسلمية وإيجابية مع المنظومات الحاكمة للعلاقات الدولية والإقليمية ففي حين تثير نشاطات الجماعات الراديكالية العنيفة لدي الرأي العام في الغرب المخاوف من شبح تنظيم القاعدة يوجه أغلبية صناع السياسة في الغرب اهتمامهم نحو مسائل أكثر واقعية وفيما يخص جماعة الإخوان المسلمين في مصر يدور الهاجس الحكومي الغربي الرئيسي في مجال العلاقات الدولية الاقتراع بالاعتراف بما أبرمته مصر من معاهدات واتفاقيات دولية.

الأمر الذي لا مفر من اعتباره الأهم في السياق يتمثل في التساؤل حول ما إذا كانت حكومة يسيطر عليها الإخوان المسلمون أو يؤثرون في قراراتها بوضوح سوف تقبل وتواصل الالتزام باتفاقية كامب ديفيد الموقعة مع إسرائيل ولا تتراجع عن الاعتراف بها وعن العلاقات الدبلوماسية القائمة معها إن كون العديد من الحكومات العربية بما فيها تلك الموالية للغرب في المملكة العربية السعودية ولبنان على سبيل المثال لا تعترف بإسرائيل لا يجوز أن يقود الإخوان المسلمين إلى التوهم بأن أي تحرك من جانب حكومة يشاركون بها نحو التخلي عن المعاهدة المذكورة ومن ثم قطع العلاقات الدبلوماسية مع إسرائيل لن يرتب ردود أفعال غربية صاخبة.

ومن المؤكد أن ما هو أكثر إلحاحاً يعود إلى تقصير الإخوان في توضيح موقفهم فيما يتعلق بالاعتراف بكافة المعاهدات التي وقعتها الحكومات المصرية المتعاقبة ليست الاتفاقيات الموقعة مع إسرائيل هي بمفردها موضوع البحث والاهتمام الحكومي الغربي. فقد صادفت الحكومة المصرية على العديد من الاتفاقيات الدولية وعلى وجه التحديد صادقت الحكومة المصرية على الاتفاقية الدولية لمنع كافة أشكال التميز العنصري (١٩٦٧) واتفاقية منع كافة أشكال التمييز ضد المرأة (١٩٨١) والمعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية (١٩٨٢) والمعاهدة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية وغير الإنسانية المهينة (١٩٨٦) واتفاقية حقوق الطفل (١٩٩٠) هذه الاتفاقيات والمعاهدات لا تطابق في حالات كثيرة بصورة فعلية من جانب الحكومة المصرية بل أنها للأسف الشديد ليست محترمة في معظم البلدان العربية على الرغم من ذلك فإن أي توجه إخواني نحو رفض الالتزامات الدولية للدولة المصرية بافتراض تشكيلهم أو تأثيرهم في حكومة منتجة ديمقراطية – وهو اليوم حلم بعيد المنال في مصر سوف يساهم إلى حد كبير في نزع الشرعية عن الإخوان المسلمين دولياً.

القضية الأقل خطورة نسبياً ولكنها تبقى هامة ولجماعة الإخوان مصلحة حقيقية في توضيحها تعود

إلى موقفها من القضايا الاقتصادية فخيارات السياسات الاقتصادية وبوجه خاص في حاضرنا المعولم لم تعد مجرد خيار سياسي محلي ذلك أن أي تغيير في السياسات الاقتصادية في بلد ما يؤثر على اللاعبين الخارجيين وعلى وجه التخصيص على أولئك الذين وظفوا أموالهم في بلد ما أو يرتبطوا معه بعلاقات اقتصادية وتجارية.

البرنامج الاقتصادي للإخوان كما تم رسمه مثلا في المبادرة الإصلاحية لعام ٢٠٠٤ وفي البرنامج الانتخابي لعام ٢٠٠٥ يبدو متضاربا على نحو ملفت للنظر. فمع أن الإخوان فضلوا تقليدا وبالعودة إلى المرجعية الإسلامية اقتصاد السوق فإنهم حافظوا على مساحة واسعة من الغموض فيما يتعلق ببرنامج الخصخصة التي ترعاها الحكومة في مصر، بل هم صاغوا خطاباً شعوبيا واضحا ينتقد بعنف بيع القطاع العام والتخلي عن الملكية العامة للدولة بل أن بعض أكثر الشخصيات الإخوانية نفوذا في المساحة العامة مثل د. عصام العريان ود. عبد المنعم أبو الفتوح، استخدموا مفردات يسارية واضحة اتهمت نظام مبارك بخيانة الأكثرية المحرومة والمهشمة في مصر بالانقلاب على مكاسب الحقبة الناصرية في مجالات الخدمات والمرافق العامة.

والشأن الآخر الداعي إلي ارتياب المراقب الخارجي حين النظر إلى البرنامج الاقتصادي لجماعة الإخوان يتمثل في أنها سعت على الدوام إلى التوفيق بين إيمانهم باقتصاد السوق وبين مبدأ العدالة في الفكر الإسلامي فمحاولة التوفيق بين الحرية الاقتصادية والعدالة لم تدفع الحركة إلى مجرد إنشاء شبكات خاصة من الخدمات الاجتماعية أو الدخول في مجادلات حول ملامح الاقتصاد الإسلامي وحسب بل وأيضا إلى القناعة أن من واجب الدولة نشر العدالة والتعويض عن عدم المساواة التي يخلقها اقتصاد السوق عبر أدوات واستراتيجيات مختلفة من ضمنها الملكية العامة هذه الرسائل المتضاربة ولدت البلبلة والهواجس لدي العديد من الدوائر الحكومية والمالية في الغرب بل وبين المستثمرين المصريين أنفسهم وهي بالتالي تحتاج إلى توضيح المقصود كأهداف وتحديد المتبع من الوسائل.

مواصلة الحوار

إننا ندرك والمعالجة التحليلية المقدمة فيما سبق من أسطر حول أسباب النظر إلى الحركات الإسلامية بارتياب في الغرب وحول التساؤلات غير المجاب عنها أن الإسلاميين يواجهون تحديات صعبة للغاية فحركاتهم لا تعمل ضمن أنظمة ديمقراطية كما أن القليل من الفاعلين السياسيين في العالم العربي إن لم نقل جميعهم سواء أحزاب حاكمة أو معارضات لا تمتلك هيكلية ديمقراطية داخلية وحدود تسامحها مع أصحاب الرأي الآخر ما لبثت في حدودها الدنيا. بعبارة أخري قليلة هي الحكومات العربية التي تلبي المعايير التي يتم على أساسها النظر إلى الإسلاميين، كما أن معظم الأحزاب العلمانية المعارضة لن تلبي كلك هذه المعايير عند الاختبار.

غير أن السؤال الذي يطرح علينا دائماً يدور حول ما الذي تحتاج الحركات الإسلامية إلى

عمله لكسب المصداقية لها في الغرب. وتأسيسا على ذلك، فقد ركزنا على ما نعتبره القضايا الداخلية والخارجية المسببة للارتياب في مواقف تلك الحركات.

إننا نرى في هذا الرد مجرد بداية لحوار نأمل في أن يقود في نهاية المطاف إلى وضوح أكبر وصراحة أعمق من كافة الجهات.

آليات ملاحقة مرتكبي جرائم الحرب
خلال العدوان الإسرائيلي على لبنان

د. مصطفى عبد الغفار*

أثار العدوان الإسرائيلي على لبنان الذي اندلع في الثاني عشر من يوليو و(تموز) ٢٠٠٦ العديد من النقاط الشائكة المتعلقة بتطبيق وتفعيل أحكام القانون الدولي الإنساني. بل لا يعد من المبالغ فيه القول بأن ما جرى خلال هذا العدوان يعد اختباراً حقيقياً لآليات إنفاذ القانون الدولي الإنساني وفرض احترامه. وأن المجتمع الدولي الآن يقف في مفترق طرق، وأن عليه الاختيار بين تغليب المصالح السياسية أو إعلاء القيم الإنسانية بتحقيق العدالة وملاحقة مرتكبي جرائم الحرب وجبر أضرار الضحايا. وإذا فشل المجتمع الدولي في النهوض بمسئولياته إزاء هذا التحدي الحقيقي، فإنه سوف يواجه العديد من ردود الفعل الفوضوية. وهو أمر طبيعي إزاء فشل أي مجتمع في إعلاء حكم القانون وإقامة العدالة المؤسسية يدفع بالأفراد حتماً إلى اللجوء إلى العدالة الخاصة.

فقد جرت خلال أحداث هذا العدوان العديد من الانتهاكات لأحكام القانون الدولي الإنساني رصدها العديد من المنظمات والمراقبين المحايدين، بل واعترفت إسرائيل في بعض الأحيان بحدوثها، ونعرض في السطور القليلة القادمة لموقف القانون الدولي الإنساني من هذه الانتهاكات والآليات المكنة لملاحقة مرتكبيها .

مبادئ القانون الدولي الإنساني المتعلقة بالعدوان الإسرائيلي على لبنان

١- مبدأي حماية السكان المدنيين والتميين:

يعد مبدأي حماية السكان المدنيين والتميز بين الأهداف المدنية والأهداف العسكرية من المبادئ

* قاض وباحث في المجال القانوني والحقوقي- مصر.

الأساسية التي يقوم عليها بناء القانون الدولي الإنساني والتي كرسها البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف في المادتين ٤٨، ٥١ منه ما يعد تقنيناً لقواعد القانون العرفي المستقرة في هذا الصدد.

ويلتزم أطراف النزاع المسلح في كافة الأوقات أن يميزوا بين السكان المدنيين والمقاتلين، وبين الأعيان المدنية والأهداف العسكرية حيث يجب أن يقتصر توجيه هجماتهم على هذه الأخيرة فقط. والهدف من ذلك هو تأمين أكبر قدر من الحماية للسكان المدنيين والأعيان المدنية. وتبعاً لما تقدم فإن الهدف الوحيد المشروع الذي يتعين على أطراف النزاع المسلح التقيد به هو إضعاف قدرة العدو العسكرية، ولهذا الغرض فإنه يكفي جعل أكبر قدر من المقاتلين غير قادرين على القتال دون أن يتعدى الأمر ذلك.[١]

ويقصد بالمدنيين في هذا الصدد الأشخاص غير المشاركين في الأعمال العدائية، بما يشمل أعضاء القوات المسلحة الذين وضعوا أسلحتهم أو استبعدوا من نطاق العمليات العسكرية بسبب المرض أو الإصابة أو الأسر أو أي سبب آخر. وإذا كان هذا التعريف هو التعريف المستقر عليه، وفقاً لمبادئ القانون الدولي الإنساني العرفية، فإن المحكمة الجنائية الدولية ليوغوسلافيا السابقة قد طبقته بطريق القياس فيما يتعلق بتعريف السكان المدنيين كأحد أركان جرائم الحرب[٢].

أما الهدف العسكري الذي يمكن أن يكون هدفاً للأعمال العدائية، فقد عرفته المادة ٢/٥٢ من البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف بأنه يجب أن يجتمع له شرطان، الأول أن يكون هذا الهدف يشارك بفاعلية في الأعمال العسكرية للطرف المعادي، والثاني أن يكون من شأن تدمير هذا الهدف أو السيطرة عليه أو إبعاده عن دائرة القتال أن يمنح ميزة عسكرية للطرف الآخر. والأمر الذي يجب التأكيد عليه أن كلا الشرطين (العمل العدائي والميزة المبتغاة) يجب أن يتسما بالصبغة العسكرية، فإذا كان الهدف يقوم بعمل سياسي أو إعلامي داعم للحرب فإنه لا يشكل في هذه الحالة هدفاً عسكرياً يجوز استهدافه بالهجوم.

٢- حظر شن هجمات مباشرة ضد المدنيين:

يتفرع هذا المبدأ عن سابقيه، حيث إن حماية المدنيين والتمييز بين الأهداف المدنية والأهداف العسكرية يستلزمان بالضرورة عدم استهداف المدنيين بالهجوم. فقد حظرت الفقرة الثانية من المادة ٥١ من البروتوكول الإضافي الأول توجيه الهجمات للسكان المدنيين، كما حظرت أيضاً أعمال العنف أو التهديد به والتي يكون من شأنها ترويع السكان المدنيين. وقد أشارت أيضا الفقرة الثانية من المادة ١٣ من البروتوكول الإضافي الثاني لاتفاقيات جنيف إلى أن الحماية الواجبة للسكان المدنيين يجب أن تستمر في جميع الأحوال وفي كافة مراحل العمليات العسكرية.

فضلاً عن ذلك فإن مبدأ حظر توجيه الهجمات ضد السكان المدنيين لا يتوقف على احترام الطرف الآخر له، ذلك أنه وفقاً للمادة ٥/٦٠ من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات فإن مبدأ التبادل أو المعاملة بالمثل

في تنفيذ الالتزامات الاتفاقية لا يسري بالنسبة للنصوص التي تتضمن طابعاً إنسانياً[٣].

إلا أن الأمر الأهم من ذلك هو أن المحكمة الجنائية الدولية ليوغوسلافيا السابقة قد أكدت في قضائها أن مبدأ حظر استهداف المدنيين والأعيان المدنية هو أحد المبادئ الأساسية الآمرة في القانون الدولي الإنساني العرفي، وأن نصوص البروتوكولين الأول والثاني لم تزد على أن قننت هذه القواعد العرفية. كما أن هذا المبدأ يسري على كافة النزاعات المسلحة سواء الدولية أو غير الدولية، وأيا كان سلوك الطرف المعادي فلا يجوز توجيه هذه الهجمات كنوع من الانتقام[٤]. وهو الأمر الذي سبق وأن أرسته محكمة العدل الدولية في قضية الأنشطة العسكرية في نيكاراجوا[٥].

٣- حظر الهجمات العشوائية :

يمكن تصنيف الهجمات العشوائية إلى عدد من الطوائف فتشمل : الهجمات غير الموجهة لهدف عسكري محدد، استخدام الأسلحة التي لا يمكن توجيهها لهدف عسكري محدد، معاملة عدة أهداف عسكرية مختلفة كهدف عسكري واحد، وأخيراً عدم التناسب بين الفائدة العسكرية المحتملة من الهجوم والأضرار التي ستنتج عنه.

ومن ثم، فإنه حتى في حالة توجيه الهجوم لهدف عسكري محدد فإن اختيار الأسلحة وطريقة توجيه الهجوم ليس مطلقاً، فقد حظرت المادة ٥١ من البروتوكول الإضافي الأول استعمال أساليب للقتال لا يمكن أن توجه إلى هدف عسكري محدد، كما أنه وفقاً لنفس المادة فإنه لا يجب أن ينتج عن الأعمال العدائية خسائر أو أضرار تلحق بالمدنيين لا تتناسب مع الفائدة العسكرية الملموسة والمباشرة المتوقعة من الهجوم .

الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني وجرائم الحرب

وفقاً للقواعد التقليدية للقانون الدولي العام، فإن الدول في الأساس هي من يقع عليها عبء منع وقمع انتهاكات القانون الدولي الإنساني، وأن عليها أن تتبنى الإجراءات التأديبية والجنائية اللازمة لملاحقة مرتكبي هذه الانتهاكات بحسبان أنه في النهاية فإن الأفراد فقط هم من يمكنهم احترام أو مخالفة قواعد القانون. إلا أن تطور القانون الجنائي الدولي قد انتقل بمسئولية ملاحقة مرتكبي الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني إلى النطاق الدولي[٦].

ويشمل مفهوم جرائم الحرب الانتهاكات المنصوص عليها في اتفاقيات جنيف الأربع والبروتوكول الإضافي الأول والموصوفة بكونها انتهاكات جسيمة. وإذا كان المفهوم التقليدي لجرائم الحرب وفقاً لاتفاقيات جنيف الأربع وبروتوكولها الإضافي الأول يستبعد النزاعات المسلحة غير الدولية من نطاق تطبيقها إلا أن الاتجاه المتنامي والغالب في مختلف الآليات الدولية والقضاء الدولي يتبنى مفهوماً أوسع لجرائم الحرب ليغطي أيضاً الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني الحاصلة في النزاعات المسلحة

غير الدولية، وهو ما يتبين من مطالعة النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية ليوغوسلافيا السابقة والمحكمة الجنائية الدولية لرواندا، ونظام روما الأساسي بإنشاء المحكمة الجنائية الدولية.

فقد تبنت المحكمة الجنائية الدولية ليوغوسلافيا السابقة في قضية TADIC تعريفاً لجريمة الحرب يتضمن ضرورة توافر عدد من الشروط حتى يمكن أن يشكل الفعل جريمة حرب فيجب:

أولاً: أن ينطوي الفعل على انتهاك لقاعدة من قواعد القانون الدولي الإنساني.

ثانيا: أن تكون القاعدة عرفية بطبيعتها فإذا كانت جزءاً من القانون التعاهدي فإنه يجب مراعاة الشروط المنصوص عليها بالاتفاقية.

ثالثا: أن يكون الانتهاك خطيراً بمعنى أن يشكل خرقاً لقاعدة تحمي قيماً هامة، كما يجب أن يكون الخرق مؤدياً لنتائج هامة بالنسبة للضحية.

رابعا: ويجب أخيراً أن يكون انتهاك القاعدة مؤدياً في ضوء القانون العرفي أو الاتفاقي إلى ترتيب المسؤولية الجنائية الفردية للشخص المنسوب إليه الفعل(٧).

وتبعاً لما تقدم فإن من المستقر عليه أن عدداً من الأفعال يمثل انتهاكاً خطيراً للقانون الدولي الإنساني ويشكل من ثم جرائم حرب لعل أهمها في إطار هذا البحث:

-استهداف السكان المدنيين غير المشاركين في الأعمال العدائية أو الأعيان المدنية،

-مهاجمة الأهداف أو الأشخاص المشاركين في أعمال المساعدة الإنسانية أو قوات حفظ السلام.

-إلحاق خسائر عارضة في أرواح المدنيين أو الإضرار بالأهداف المدنية بشكل مفرط لا يتناسب مع المكسب العسكري المتوقع الملموس والمباشر.

وقد ورد النص على هذه الأفعال في نظام روما الأساسي المنشئ للمحكمة الجنائية الدولية. وتشير التقارير إلى قيام الجيش الإسرائيلي خلال العدوان على لبنان بقتل أعداد كبيرة من المدنيين، وقد استهدفت الغارات الإسرائيلية مناطق من الواضح أنها لا تضم أهدافاً عسكرية وفي بعض الحالات دل توقيت الغارات وشدتها وغياب الأهداف العسكرية فضلاً عن الغارات المتكررة على عمال الإنقاذ على أن القوات الإسرائيلية تتعمد استهداف المدنيين.

زعمت الحكومة الإسرائيلية أنها لا تستهدف سوى مقاتلي حزب الله، وأن حزب الله قد استخدم المدنيين كدروع بشرية. في الوقت الذي أشارت فيه التقارير إلى عدم صحة هذا الزعم، وحتى في حالة إثبات أن حزب الله قد قام في بعض الحالات بتخزين أسلحة أو وضع منصات إطلاق صواريخ قرب مناطق مأهولة بالسكان، فإنه حتى في وجود هذه الحالات، إلا أن ذلك لا يبرر الاستخدام المفرط للقوة الذي أسفر عن وقوع خسائر في صفوف المدنيين. وقد رصدت التقارير حالات عديدة لاستهداف المدنيين دون وجود أي دليل على وجود قوات أو أسلحة لحزب الله في الأماكن المستهدفة(٨).

فضلاً عن ذلك، فإنه في الخامس والعشرين من يوليو ٢٠٠٦ استهدف صاروخ إسرائيلي دقيق

التوجيه مركز قوات المراقبة الدولية التابع للأمم المتحدة فقتل أربعة من المراقبين غير المسلحين، وقد أشار أفراد من قوات الأمم المتحدة المؤقتة في لبنان أن هذه الإصابة حدثت بعد سقوط ١٤ قذيفة من قذائف الطائرات أو المدفعية، وأن المركز معروف ويحمل علامات واضحة تدل عليه، ولم يكن هناك وجود لحزب الله قرب المركز ولم يحدث أن أطلقت صواريخ من المنطقة المحيطة به[٩].

إن القوات الإسرائيلية قد ارتكبت خلال هجومها على لبنان العديد من جرائم الحرب باستهدافها المتعمد للمدنيين ولقوات المراقبة الدولية.

آليات الملاحقة

يعاني إنفاذ أحكام القانون الدولي الإنساني من سائر المشاكل التي يعاني منها إنفاذ أحكام القانون الدولي العام بشكل عام، بل إن بعض أفرع هذا الأخير تجد حظاً أوفر في التطبيق والاحترام من أحكام القانون الدولي الإنساني.

والأصل أن الاختصاص بإنفاذ أحكام القانون الدولي الإنساني ينعقد بداءة للمحاكم التي الوطنية وفي إطار النظام القانوني الوطني، إلا أن هذه المحاكم إن قصرت أو عجزت عن الملاحقة فإنه يجب أن يتوافر في الإطار الدولي آليات للملاحقة.

تلقي المادة الأولى المشتركة من اتفاقيات جنيف الأربع وبروتوكولها الإضافي الأول على عاتق الدول الالتزام ليس فقط باحترام أحكام القانون الدولي الإنساني بل أيضاً بفرض احترامه من قبل الدول الأخرى. وقد أكدت محكمة العدل الدولية أن هذا الالتزام يسري بالنسبة للنزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية[١٠].

ومع هذا فإن الأمر يدق حول الأسلوب الذي تنتهجه الدول لفرض احترام أحكام القانون الدولي الإنساني، ويشكل ممارسة الدول للاختصاص الجنائي العالمي وذلك بإعطاء الاختصاص لمحاكمها الوطنية بتعقب مرتكبي جرائم الحرب بغض النظر عن مكان ارتكاب هذه الجرائم أو جنسية مرتكبيها أو ضحاياها أحد أهم أوجه تطبيق المادة الأولى المشتركة. إلا أن الواقع العملي يعكس تقييد الدول في أخذها بمبدأ الاختصاص الجنائي العالمي واتجاهاً متزايداً نح والتضييق منه، ويأتي ذلك للأسف تجنباً للضغوط السياسية.

أما خارج النطاق الوطني فإن البديلين المحتملين لملاحقة مرتكبي جرائم الحرب هو اللجوء للمحكمة الجنائية الدولية أو تشكيل محكمة جنائية دولية ADHOC، وكلا الأمرين لابد أن يمر في الحالة الراهنة من خلال الأمم المتحدة وعبر مجلس الأمن الذي لا يخفى ما للاعتبارات السياسية من تأثير على قراراته. فإنشاء المحاكم الجنائية الدولية المؤقتة ADHOC قد استند دوماً إلى قرار من مجلس الأمن استخداماً لسلطته المقررة بموجب الفصل السابع من الميثاق بحسبان أن الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني تشكل تهديداً للسلم والأمن الدوليين.

أما المحكمة الجنائية الدولية فإن ممارستها لاختصاصها مرتبط بكون الجريمة محل الملاحقة قد وقعت على إقليم دولة طرف في نظام روما الأساسي المنشئ للمحكمة أو أن يكون مرتكبها ينتمي بجنسيته لإحدى الدول الأطراف، أما إذا لم يتحقق أحد هذين الضابطين فإن المحكمة يمكن أن ينعقد اختصاصها في حالة الإحالة من مجلس الأمن.

وإذا كان كل من لبنان وإسرائيل غير أطراف في نظام روما الأساسي المنشئ للمحكمة الجنائية الدولية، فإن ظروف الانتهاكات الحاصلة في يوليو الماضي توجب على المسئولين في لبنان إعادة النظر في الموقف من نظام روما والتفكير بجدية التصديق عليه.

الهوامش

1- Marco SASSOLI & Antonio A. BOUVIER، How does law protect in war، ICRC publications، 1999، p. 159.

2- ICTY، Prosecutor V. TADIC، www.un.org/icty.

3- ICTY، Prosecutor V. MARTIC، www.un.org/icty.

4- Ibid.

5- I. C. J.، Military and paramilitary activities in and against Nicaragua، Nicaragua V. USA.، www.icj-cij.org.

6- Marco SASSOLI & Antonio A. BOUVIER، Op. cit. P. 247

٧- مشار إليه في: د. صلاح الدين عامر - تطور مفهوم جرائم الحرب - المحكمة الجنائية الدولية - إعداد المستشار شريف عتلم - مطبوعات اللجنة الدولية للصليب الأحمر ، ٢٠٠٣ ص. ١٢١ .

٨- الضربات القاتلة ، هجمات إسرائيل العشوائية ضد المدنيين في لبنان ، www.hrw.org

9- Ibid.

10- I. C. J.، Military and paramilitary activities in and against Nicaragua، Nicaragua V. USA.، www.icj-cij.org.

المحور



إطلالة
من أجل السلام فى دارفور



اتفاقية سلام دارفور..
رؤية قانونية

أمين مكي مدني*

أثارت اتفاقية سلام دارفور، المعروفة باتفاق أبوجا، والتي انعقدت بتاريخ ٥ مايو ٢٠٠٦ بين الحكومة السودانية وحركة تحرير السودان (جناح مناوى) ، الكثير من الجدل لأسباب عدة من بينها أن هذا الاتفاق، كما اتفاق نيفاشا، هدف إلى أن يكون اتفاقا ما بين الحكومة السودانية من جهة، والفصائل المسلحة من جهة ثانية، ما ترتب عليه إقصاءً للقوى السودانية السياسية المختلفة؛ والتي تمثل أعداداً كبيرة من أبناء الإقليم ذاته.

وثانيا، لأن الإقليم يتضمن قوى سياسية واجتماعية أخرى بخلاف الفصائل المسلحة لم تشرك فى الاتفاق. وثالثا، لأنه تم مع فيصل واحد من تلك الفصائل التى تحمل السلاح بينما رفضه الفيصلان الأخريان. ما شاب الاتفاق بالتجزئة والنقصان، وأدى أيضا إلى اتخاذ مواقف متباينة ومختلفة بين الحكومة والفيصل الموقع عليه من جانب، ومن الجانب الآخر رفضت الفصائل المسلحة الأخرى الاتفاق جملة وتفصيلا، إلى جانب الفئات الاجتماعية داخل الإقليم والتي لم تتم مشاركتها فيه، فضلاً عن القوى السياسية الأخرى فى البلاد عموماً التى ترفض التجزئة وترى ضرورة تناول قضايا البلاد فى مؤتمر قومى جامع.

الأمر الثاني المثير للجدل فى هذا الاتفاق، هو دور المجتمع الدولى فى إبرامه بالصورة التي تم بها. فما من شك أنه ليست هناك جهة سودانية أو إقليمية أو دولية يمكن أن تقف فى معارضة تحقيق السلام ووقف نزيف الحرب وانتهاكات حقوق الإنسان التى أدت إلى نزوح وهجرة أكثر من مليوني مواطن من ديارهم، والفظائع التى ترتكب من قتل جماعى وقصف للقرى والمدن والمنشآت، فضلاً عن جرائم الإغتصاب والتعذيب وتشريد المواطنين وحرمانهم من الغذاء والصحة والتعليم والعمل

* محامٍ– السودان.

وشتى سبل العيش الكريم.

فإحقاق السلم والاستقرار وإعادة البناء والتنمية لن يتم إلا بإزالة الأسباب التى أدت إلى نشوب النزاع، ليس فقط بوقف المدافع وإسكات البنادق لأمد قصير لا يتجاوز الهدنة المؤقتة، ثم العودة للمربع الأول مرة أخرى فى غياب المعالجة الشافية لإسباب النزاع. تلك الأسباب تكمن، كما هو معروف، فى إشكالية التحول الديمقراطى، وحسم علاقات الأرض، والمشاركة فى صنع القرار السياسى على مستوى المركز والإقليم، وعدالة توزيع الثروة، والتنمية المتوازنة، واحترام حقوق المواطنين المدنية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية. هذا، فضلاً عن محاسبة مرتكبى الجرائم ضد الإنسانية، وجبر الأضرار بتعويض وإعادة تأهيل ضحايا الحرب وانتهاكات حقوق الإنسان.

هذه الأمور، وغيرها، لم يكن من السهل تناولها أو حسمها بصفة مرضية مع أطراف الاتفاق في ظل نظام الحكم الحالى وسياسة الهيمنة والإقصاء التى درج عليها ويصر على إتباعها. والمجتمع الدولي، من جانبه، أو بالأحرى الدول التي صاغت مثل هذا الاتفاق أو ضغطت للتوقيع عليه فى سياق رعاية مصالحها وأهدافها الإستراتيجية، لا يبدو أنها تولى الاهتمام الكافي من أجل معالجة جذرية للأمور الشائكة، وإنما تكتفي بتوقيع الاتفاقات ووقف إطلاق النار باعتبارها إحقاقاً للسلام، دون الخوض فى أسباب النزاعات التى تؤدى إلى ديمومة الاحتراب.

هكذا يتفاعل المجتمع الدولى مع الموقف ويرى فى حكومة اليوم، التى يسيطر عليها حزب المؤتمر الوطنى، حكومة الأمر الواقع التى ينبغى التعامل معها بصفتها ممثلاً لشعب السودان، وبالتالى يرى فى إبرام أى اتفاق معها ومع الفصائل المسلحة أو بعضها، إحقاقاً للسلام. وهذا ما يبدو أنه لم يتحقق، فيما عدا قرار مجلس الأمن رقم ١٦٧٩ الذى انصب على استبدال القوات الإفريقية بقوات أممية لحفظ السلام وتأمين عودة النازحين وحمايتهم. بل هدد الفصائل التى لا توقع على الاتفاق بأن يعتبرها داعية للحرب ومهددة للسلام ما يعرضها لعواقب وخيمة، وهكذا كان موقف مجلس السلم والأمن الأفريقى.

أما الأمر الثالث الذى أثار بعض التساؤل حول اتفاق أبوجا، فيكمن في مقارنته باتفاق نيفاشا وما تضمنه الأخير من تفصيلات، خاصة فيما يتعلق بمسألتي توزيع السلطة والثروة بمنح القوى السياسية الجنوبية سلطة حصرية مطلقة فى إدارة شئون الإقليم الجنوبي، إضافة إلى المشاركة فى إدارة الشمال، وتحديد نصيب الجنوب فى البترول والثروات الأخرى. والرد على ذلك ربما يكمن فى خصوصية وطبيعة النزاع الطويل بين الشمال والجنوب وتميزه السياسى عن الصراع فى دارفور (والأقاليم الشمالية الأخرى) بالاتفاق على حق الجنوبيين فى تقرير المصير عقب الفترة الانتقالية، بينما يتم النظر إلى حسم نزاع دارفور بافتراض أنه يقع فى إطار إدارة الولايات الشمالية الموحدة.

أخذاً في الاعتبار لما ورد في الفقرة الثانية أعلاه، ينبغى النظر إلى اتفاقية أبوجا في الإطار العريض

حول ما إذا كانت قد نجحت، أو أخفقت، فى إحقاق مطالب وتطلعات أبناء الإقليم بصورة عادلة. بداية، لابد من التأكيد على أن عدم مشاركة القوى السياسية السودانية، بشكل عام، وبعض القوى الإجتماعية فى إقليم دارفور، بصفة خاصة، يشكل أحد أهم أوجه القصور فى الاتفاق المبرم. هذا، فضلا عن امتناع اثنين من الفصائل المشاركة فى المفاوضات من التوقيع عليه. وبالنظر إلى الأسباب المباشرة التى أدت إلى مقاطعة التوقيع نرى أنها تشكلت بصفة عامة فى أربعة أمور:

١- تعيين نائب لرئيس الجمهورية من الإقليم.

٢- إعادة توحيد الولايات الثلاث فى إقليم واحد، كما كان عليه الحال تاريخيا.

٣- تعويض الضحايا والمتضررين بصورة فردية.

٤- نزع سلاح المليشيات ذات الأصول العربية الموالية للحكومة (الجنجويد وغيرها).

بعيدا عن المقارنة بما حصلت عليه الحركة الشعبية فى اتفاق نيفاشا، نرى أن هذه المطالب الأربعة ربما كانت معقولة يمكن الإستجابة لها فى إطار الحد الأدنى لمعالجة قضية أبناء دارفور. وبالنظر إلى نصوص الاتفاقية، نجد أنها تؤكد على نزع السلاح ودمج الحركات المسلحة فى الجيش الوطنى، ونزع أسلحة المليشيات المسلحة والجنجويد فى المناطق التى تسيطر عليها الحكومة.

وفيما يخص توزيع السلطة، تنص الاتفاقية على منح الحركات المسلحة منصب كبير مساعدى رئيس الجمهورية يكون بدوره رئيسا للحكومة الإقليمية فى دارفور أثناء الفترة الانتقالية، مع مشاركة "الدارفوريين" والحركات المسلحة في حكومة الوحدة الوطنية. أما بالنسبة للتقسيم الإداري فسيستمر الوضع على ما هو عليه حتى يوليه ٢٠١٠، لحين يجرى استفتاء شعبي حول الإقليم الواحد. وعلى مستوى الهيئة التشريعية القومية فقد تخصص ١٢ مقعداً لممثلى الحركات المسلحة، كما يكفل تمثيلهم فى المحكمة الدستورية والمحكمة القومية العليا وغيرها من المحاكم، فضلاً عن التمثيل فى جميع مستويات الخدمة المدنية والمؤسسات التعليمية وإدارة العاصمة القومية.

أما على صعيد اقتسام الثروة، فقد تضمن الاتفاق نصوصاً فضفاضة حول فقر وتخلف إقليم دارفور، والمظالم التاريخية التى تعرض لها، فضلاً عن الآثار المدمرة التى خلفتها الحرب، وضرورة معالجة الأوضاع فى ظل نظام فعال يتسم بالمسئولية والشفافية في توزيع الثروة وفق إجراءات عاجلة. بصفة محددة، أشارت الاتفاقية إلى تخصيص مبلغ ثلاثمائة مليون دولار خلال العام ٢٠٠٦، وما لا يقل عن مئتى مليون دولار خلال كل من العامين ٢٠٠٧ و ٢٠٠٨ ، إضافة إلى ما يحصل عليه الأقليم من تحويلات صندوق الإيرادات القومية. كما تم الاتفاق على إنشاء "صندوق دارفور لإعادة الإعمار والتنمية" بهدف طلب وجمع الأموال من المانحين الدوليين والمحليين لصرفها فى إعادة التأهيل والتوطين فى الإقليم. كما ينص الاتفاق أيضا على عقد مؤتمر للدول المانحة لإنشاء صناديق إضافية من أجل دارفور.

أخيراً، ينص الاتفاق على ضرورة إنعقاد المؤتمر الدارفورى-الدارفورى، والذي يجمع ممثلي

أصحاب الشأن الدارفوريين لمناقشة تحديات اتفاق السلام والتشاور حول الاتفاق وليس بغرض مراجعته أو التوصية بتعديله، وحشد التأييد له، وضمان آليات تنفيذه باعتبار المؤتمر جزءاً من عملية السلام، يمثل فيه جميع الدارفوريين دونما اعتبار لانتماءاتهم السياسية، وينعقد تحت إشراف الإتحاد الإفريقى الذى يقوم بتشكيل لجنة تحضيرية من ٢٥ عضواً يمثلون الحكومة وممثلى الحركات المسلحة، ومنظمات المجتمع المدنى، وزعماء القبائل، إضافة إلى الإتحاد الإفريقى والأمم المتحدة والجامعة العربية. على أن يتم اختيار اللجنة خلال ٣٠ يوماً من تاريخ الاتفاق لوضع الأجندة والتوصية باختيار رئيس الحوار.

رؤى المجتمع المدني حول الاتفاق:

كما هو متوقع تفاوتت رؤى القوى السياسية خارج الحكومة بما فى ذلك النازحين ومؤسسات المجتمع المدنى حول الاتفاق. فعلى مستوى دارفور عارضت الاتفاق جميع الأحزاب والقوى الإجتماعية التابعة للفصيلين المسلحين اللذين رفضا التوقيع على الاتفاق كما تصدرت معارضته هيئة محامي دارفور ورفضته القبائل العربية التى رأت فيه تهمشياً لها فى المفاوضات والمشاركة فى السلطة. فخرجت العديد من التظاهرات والمواكب معبرة عن أعتراضها للاتفاق فى مختلف أنحاء الأقليم تصدرت لها قوات الأمن بالعنف والإعتقال.

وعلى الرغم من اتفاق قادة دارفور عموماً على عملية وقف الإحتراب وإحلال السلام، فإنهم يرون فى الاتفاقية أوجه قصوراً يمكن تم تلخيصها فى النقاط الأربع سالفة الذكر. كما شككت بعض القوى السياسية فى الأقليم في جدية الحكومة وصدقيتها فى تنفيذ الاتفاق مذكرين بتجربة تنفيذ اتفاق نيفاشا وأن الحكومة سبق وأن خرقت اتفاقية أنجمينا لوقف إطلاق النار الموقعة فى ٨ أبريل ٢٠٠٤ بضرب مناطق جبل مرة ووادى صالح بعد أيام معدودة من إبرام الاتفاق، كما أنها أوقفت تدفق العون الإنسانى خلافاً للاتفاقية المبرمة فى إديس أبابا فى مايو ٢٠٠٤، سواء تم ذلك من القوات المسلحة أم من عناصر الجنجويد الذين دمجتهم الحكومة فى قوات الدفاع الشعبى وحرس الحدود وحتى القوات المسلحة.

يقف شاهداً على ذلك أن القوى السياسية والعسكرية كافة فى الإقليم، بما فى ذلك الفصيل الموقع على الاتفاق، تقف بكل قوة مع قرار مجلس الأمن رقم ١٦٧٩ القاضى بإرسال قوات دولية لحفظ السلام، بدلاً من القوات الإفريقية، ذلك من أن القوات الدولية سيناط بها حماية المدنيين من الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التى تقوم بها القوات النظامية والميلشيات، بينما تعترض الحكومة على إرسال القوات الدولية، بإعتبارها عدواناً وإنتقاصاً من السيادة الوطنية.

أما على الصعيد الوطنى العام، فقد وقفت العديد من الأحزاب ضد الاتفاقية بإعتبار أن الاتفاق جزئى ولا يلبى الحد الأدنى لمطالب أبناء دارفور، وأن صياغته جاءت فضفاضة غير محددة لحصص

إقتسام الثروة والسلطة بما يمنع تكرار النزاعات،كما أشارت بعض الأحزاب المعارضة (الأمة، الشعبى، الشيوعى، حق) أن الاتفاق يطلق العنان للحكومة -أى حزب المؤتمر الوطنى، الشريك الأكبر فيها، للالتزام بالاتفاق أو النكوص عنه، بسبب عدم وجود آلية فاعلة لمراقبة تنفيذ التزاماتها بموجب الاتفاق إذ أنها- أى الحكومة، تتحكم كاملاً فى مدى تنفيذ الاتفاقية وتعتبر الحكومة الخصم والحكم فيها، ذلك خلافاً لما ورد فى اتفاق نيفاشا.

فضلاً عن ذلك، أشارت بعض القوى السياسية إلى أن الاتفاقية لم تتضمن أى إشارة إلى ضرورة محاسبة ومعاقبة جميع المسؤولين عن إرتكاب جرائم ضد الإنسانية إلى انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، خلافاً لقواعد القانون الإنسانى الدولى. الهيئات النقابية المهنية والعمالية تساند الاتفاق بحكم تكويناتها التى شكلتها قوانين النظام الحاكم لضمان تبعيتها له، وهكذا الحال بالنسبة لأجهزة الإعلام المملوكة للحكومة عدا عدد محدود من الصحف اليومية المستقلة التى تعكس رؤى المعارضين للاتفاقية، وبعض منظمات حقوق الإنسان التى تعقد الندوات هنا وهناك وتخرج بتوصيات لا يعبأ بها النظام الحاكم. أما تظاهرات الطلاب فى دارفور والعاصمة فتتعرض لإبشع صنوف القمع من الأجهزة الأمنية.

خلاصة:

نخلص مما تقدم، فنقول:

١- أن مساعي تحقيق السلام والأمن ووقف الانتهاكات واستقرار الإقليم تقع فى أعلى سقف أولويات الفصائل والمجتمع فى دارفور والقوى السياسية السودانية كافة، وليس هناك من جهة ترغب فى إستمرار القتال والتكلفة العالية التى يدفعها أبناء البلاد.

٢- أن ذلك لن يتحقق ما لم تتم معالجة القضايا العالقة بصفة شاملة ترضى جميع الأطراف، دون أن تكون للحكومة اليد العليا أو فرض هيمنتها على تنفيذ الاتفاق، الأمر الذى يقتضى وجود آلية فاعلة لمراقبة تنفيذ جميع البنود التى يتفق عليها الأطراف.

٣- أن المطالب التى تنادى بها جميع الأطراف الرافضة للاتفاق حول تحديد سبل المشاركة فى السلطة والثروة بشكل عادل بما فى ذلك المشاركة فى مؤسسة الرئاسة، والإقليم الواحد، ونزع سلاح الميلشيات الموالية للحكومة، والتعويض العادل لضحايا الحرب بما فى ذلك إعادتهم إلى ديارهم وإعادة تأهليها مع مرافق الصحة والتعليم والبيئة والعمل، ومحاسبة وعقاب جميع المسؤولين عن الانتهاكات الجسيمة، تعد مطالب معقولة وتضعا الأسس السليمة للأستقرار وتحول دون العودة للسلاح والأحتراب.

٤- أن أى اتفاق يقتضى بالضرورة رضاء الأطراف المعينة ولا يجوز فرضة على الجهات الرافضة التى لا ينبغى أن تعامل كجهات مارقة أو أمراء حرب لإنها لم تجد فى مشروع الاتفاق

ما يرضيها. فالنزاع المسلح قام ويستمر بسبب الخلاف فى قضايا أساسية، والقانون الدولى نشأ أساسا لتوفير الحماية الإنسانية للأطراف المتنازعة، وليس لفرض رؤى حكومية أو دولية على تلك الأطراف.

٥- أن التهليل بإبرام الاتفاق ليس غاية فى حد ذاته بل وسيلة لتفعيل ما ترتضيه الأطراف المختلفة. فإذا كان الاتفاق مرفوضا من فصيلين من حملة السلاح وإتباعهما فى دارفور، وبعض العناصر الأخرى فى الإقليم، ومن غالبية القوى السياسية فى البلاد بشكل عام، فلا ينبغى أن نتوهم أن الإقتتال سوف يتوقف وأن السلام قد حل، مهما تنادى وتفاخر بذلك النظام الحاكم، ومهما نال من تأييد من الإتحاد الإفريقى أو المجتمع الدولى.

٦- إن إصرار النظام الحاكم، ومن ورائه الإتحاد الإفريقى والأمم المتحدة، على أن الاتفاق قد تم إبرامه بصفة نهائية، وأنه غير قابل للتفاوض أو التعديل، لن يقلل من هشاشة الاتفاق ولن يحقق السلام العادل. ربما يكون من الأجدى تحكيم صوت العقل والموافقة على إضافة بروتوكول أو ملحق مع الأطراف الرافضة يتضمن مطالبها العادلة، أو ربما يكون من الأنسب عقد المؤتمر الدارفورى/ الدارفورى المقترح بمشاركة الجميع، بما فى ذلك الفصائل الرافضة، ومنح المؤتمر صلاحيات أوسع للوصول إلى مقررات يقبلها الجميع، بما فى ذلك الحكومة.

عدا ذلك لن يحقق اتفاق أبوجا غايات السلام وسيعود النزاع إلى مربع الحرب والدمار.

نحو تعزيز فرص السلام فى دارفور

عبدالله آدم خاطر*

في مؤتمر «النزاع في دارفور وحماية المدنيين» الذي دعا لعقده مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بنهاية يناير٢٠٠٧ بالقاهرة. وتوافد لحضوره أطراف عميقة الاهتمام بشأن السلام في دارفور، بدا كما لو أن ثمة إرادةً حيةً وجديدةً قد برزت في ثنايا الحوار والنقاشات تدعو إلى اعتبار حقوق الإنسان هى قاعدة الأساس لحل الأزمة الكارثية التي تداعت على دارفور.

كانت هناك ثمة مبادئ أربعة هى التي قادت اتجاهات النقاش في المؤتمر، وهى ذات مبادئ المركز والتي تلخصت في كل من: مبدأ تخفيف المعاناة الإنسانية، ومبدأ حماية المدنيين، بما يضمن الترويج لثقافة عدم الإفلات من العقاب، وأخيرا مبدأ تعزيز فرص السلام المستدام لدرافور، من خلال جلسات المؤتمر الخمس أدرك المشاركون بمن فيهم أطراف النزاع والتفاوض أهمية إقرار السلام أولا كمدخل لا مناص منه لمتابعة أعمال الحماية المختلفة للمدنيين. وعلى ذلك كان الإلحاح على ضرورة عودة الأطراف إلى طاولة المفاوضات تحت تدابير دولية وإقليمية متماسكة.

على تلك الخلفية وبعد ختام المؤتمر انخرط ممثلون عن المنظمات الإنسانية، خاصة وقد تردد على نحو متسق أثناء المداولات أن الحركات المسلحة، وهى طرف أساسي في التفاوض، تواجه صعوبات حقيقية لتكوين رؤية مشتركة للتفاوض لاختلاف الرأي بينها، الأمر الذي تأكد من قبل في خلاصات الاجتماع المتشترك بين أعضاء مجلس الأمن والاتحاد الأفريقي بأديس أبابا في نوفمبر الماضي. تلك الصعوبات تجعل حماية المدنيين كضرورة إنسانية أكثر تعقيدا.

من بين ما اتفقت عليه الآراء أنه يجب أن تتاح أمام الحركات المسلحة فرص الإجابة على سؤالين،

* باحث– السودان.

أولهما: هل هناك ثمة إمكانية لبناء رؤية تفاوضية مشتركة ؟ وثانيها: إذا ما كانت الإجابة بنعم فما هي ملامح تلك الرؤية واتجاهاتها ؟ لقد تولى مركز دارفور لتعزيز السلام بالخرطوم، ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تقديم السؤال الأول على ممثلي الحركات المسلحة، وذلك بمقر مركز القاهرة بجاردن سيتي.

بعد جلسات استماع دامت لأكثر من أربعة أيام، وتداول وإفادات موثقة، تأكد أن ثمة أملا في بناء إطار تفاوضي مشترك بين الحركات المسلحة لتحقيق السلام لدرافور. على قاعدة ذلك الأمل قد يمضي المركزان بالخرطوم والقاهرة قدماً في تضامن أوسع مع المنظمات الإنسانية ومظان الرأي السياسي والإعلامي والقانوني والدبلوماسي إلى طرح تحدي بناء الإطار التفاوضي على قاعدة من الرأي الأعلى في الحركات والتنظيمات في لقاء يحسن التحضير له لبلوغ تلك الرؤية المشتركة التي تجعل من أي جولة تفاوضية قادمة بين الأطراف إمكانية تجاوز الأزمة، وبالتالي توفير ضمانات حقيقية لحماية المدنيين.

أثناء التداول حول إمكانية طرح هذين السؤالين، ظلت الذاكرة تعود بي الى الأيام الأخيرة للمفاوضات في أبوجا العاصمة النيجيرية في مايو ٢٠٠٦. كانت الانفعالات طاغية على كل الأطراف، فيما أخذت الاتهامات بالتقصير تطال الجميع، وبالفعل كما كان متوقعا وصلت المفاوضات الى اتفاق لم يوقع عليه كل أطراف التفاوض، مما أكد على إرهاصات أزمة جديدة.

في تلك الأثناء برز سؤال: هل بالفعل قد توقع عقوبات دولية على رافضي الاتفاق بعد كل تلك الجهود المضنية في التفاوض ؟ كنت مشاركا على نحو ما في محاولة الإجابة على السؤال الماثل أمام الجميع، وكنت مع الرأي القائل أن توقيع أي عقوبات لا تنهي الحرب، ولا تجلب السلام عاجلا، وفوق هذا وذاك لن يحقق النموذج الأفريقي في الحل بالحكمة الموروثة. لقد تتابعت الأسئلة حول ما يمكن أن يحدث، وأي إجراءات يجب أن تتخذ، حتى لا تعود الأطراف إلى مربع الحرب بتحالفات جديدة ومتوقعة.

لا أحد في أبوجا بعد توقيع اتفاق السلام، كان يتوقع سلاما متراضى عليه، فالطرف الحكومي بدا كما لو أنه كسب المجتمع الدولي لأول مرة منذ اندلاع النزاع، وبدا راغبا للإفادة من ذلك الكسب بمساندة الموقعين والمؤيدين لإنهاء وجود معارضة الاتفاق على الأرض، وفرض الأمر الواقع. على الجانب الآخر فإن رافضي التوقيع على اتفاق أبوجا باختلاف فصائلهم كانوا على رأي متماسك ألا يتيحوا للاتفاق أن ينجح في إقرار سلام يعلي كفة الطرف الحكومي. اتجهت المعارضة لاتفاق أبوجا، اتجاهين مؤثرين، أولهما عسكري بتكوين جبهة الخلاص الوطني. وثانيها: سياسي بإثارة الرأي العام الدارفوري بالمظاهرات ضد الاتفاق في معسكرات النزوح واللجوء والمدن السودانية، خاصة العاصمة الاتحادية.

هكذا سرعان ما تطور الجدل حول جدوى الإمساك باتفاق لم يحقق سلاما على الأرض. ولم

يخفف التراضي بين الأطراف، ولم يمهد للعودة الطوعية الآمنة للاجئين والنازحين، وقد لا يفتح المجال قريبا لمبادرات تضمن التأهيل التنموي لدارفور، بما يحقق خصوصيتها الثقافية والتاريخية في إطار دستوري ينهي النزاع ما بينه كإقليم ومركز السلطة الاتحادية.

بالرغم من أن الأجواء في أبوجا لم تبشر بغير معارضة الاتفاق عسكريا وسياسيا، إلا أن اتجاها معتدلا قد برز بضرورة العودة الى مائدة التفاوض على نحو يكمل الجهود السابقة. مع الاختلاف في سياقات الحوار، إلا أن الطرف الحكومي عبر عن عدم ممانعته في بحث (نواقص أبوجا) واستكمالها فيما رأت المجموعات الرافضة لأبوجا أنه لا مناص من العودة الى العملية التفاوضية من جديد.

كانت بداية بروز ذلك الاتجاه المعتدل أن خاطبت حركةتحرير السودان الاتحاد الأفريقي بشأن، التعويضات الفردية لمتضرري الحرب، وبشأن الشراكة الفعلية بين الأطراف لحماية اللاجئين والنازحين في عودة طوعية آمنة إلى قراهم ومزارعهم تمهيدا تمهيدا لتأهيل المجتمعات المحلية، وأخيرا بشأن المشاركة الفعلية في السلطة الاتحادية والإقليمية والولائية، بما يضمن مشاركة الحركات المسلحة في تنفيذ بنود الاتفاق على نحو فعال ومنتج.

لقد كانت تلك المخاطبة والرد الفوري والعاجل عليها، واجتماع نوايا حسنة بين رئيس الوفد الحكومي د. مجذوب الخليفة والأستاذ عبد الواحد محمد احمد النور رئيس حركة تحرير السودان قبل تصدع وحدتها، وكانت جميعها البداية لمبادرة سودانية، كنت ضمن مؤسسيها. وقد ظلت المبادرة تسعى بين الأطراف لاستعادة مركزية الحل بالتفاوض تحت إشراف الاتحاد الأفريقي بضمانات دولية.

عملت المبادرة السودانية لتعزيز السلام لدرافور على المساهمة لإعادة الأطراف إلى الحوار والتفاوض وفق أسس أربعة هى:

١- ضرورة تعزيز وقف إطلاق النار على الأرض.
٢- بناء الثقة بين الأطراف.
٣- التعريف المهني بالاتفاق.
٤- أي اقتراحات تنفيذية.

من ناحيتها تعرفت المبادرة على حقيقة مواقف الأطراف، إذ إن الطرف الحكومي ظل يرى أنه لا يجد مانعا في معالجة (نواقص أبوجا) بملاحق أو بروتوكول تنفيذ يشمل القبول بالتعويضات الفردية وتوسيع قاعدة تحصيلها من السودان ودول الإقليمين الأفريقي والعربي، والمجتمع الدولي في العموم، كما يشمل القبول بما ورد في مخاطبات حركة تحرير السودان مع الاتحاد الأفريقي بشأن الحماية للنازحين واللاجئين والمشاركة الفعلية في السلطة.

على صعيد آخر أسس رافضوا أبوجا رفضهم على قاعدة أن ما تم التوقيع عليه لم يمثل في أي مرحلة من مراحل التفاوض تراضيا بين الأطراف، فضلا عن أن الطرف الحكومي قد ينوي

استخدام الاتفاق آلية للتصفية من جديد، إنما يكون على خلفية ما تم الاتفاق عليه في إعلان المبادئ بين الأطراف في الخامس من يوليو ٢٠٠٥.

من ناحية أخرى ظلت المبادرة في حالة من التواصل المكثف مع كل أطراف النزاع والتفاوض مستمر في الخرطوم، وأسمرا وطرابلس، وميادين القتال في دارفور، إضافة الى الجهات التي ظلت تعمل في مجال تسهيل الحوار بين الأطراف. لقد تجمعت لدى المبادرة الوافر من المعلومات واتجاهات الرأي، استطاعت من خلالها أن تقترب إلى الجهات المؤثرة في الحل قوميا وإقليميا ودوليا. لقد ظلت المبادرة تتعامل مع القوى السياسية ومختلف تيارات المجتمع المدني ومختلف مؤسسات الإعلام والصحافة، فضلا عن ممثلي الدول المعنية بالسلام لدارفور في الخرطوم، والنافذين في الاتحاد الأفريقي وبعثة الأمم المتحدة للسودان.

من جهة أخرى تطورت القاعدة الى تأسست في أبوجا بإمكانية العودة إلى التفاوض، بجهود إقليمية ودولية، إلى قبول الاتحاد الأفريقي لجهود المبادرة السودانية التي ساهمت في إبراز الموضوعات محل الجدل، واقتراح مسارات الاستكمال التي ساهم فيها بجهد مقدر د. إليكس دي وال مستشار الاتحاد الأفريقي لمفاوضات أبوجا.

لقد أخضعت المبادرة ذلك الجهد البروتوكول للتداول في جلسة خاصة انعقدت بالخرطوم في أكتوبر ٢٠٠٦ بحضور السفير سام أيبوك رئيس بعثة الاتحاد الأفريقي لتطبيق اتفاق السلام لدرافور، بمشاركة نحو سبعة وأربعين من ممثلي القوى السياسية والصحفية ومنظمات المجتمع المدني والطلاب والمرأة والمجتمع الدبلوماسي في الخرطوم.

استطاعت الجلسة أن تساهم بتوصيات رفعية في محاور تقاسم السلطة والثروة والترتيبات الأمنية، حيث أكدت في المجمل على ضرورة استكمال الاتفاق السياسي، وتأكيد حمايته وحماية المدنيين ثم تأتي بعد ذلك مرحلة الحوار الدارفوري-الدارفوري في ظل عمليا التأهيل وإعادة البناء.

في تطورات لاحقة، وفي اجتماع ضم الأمين العام للأمم المتحدة، ورئيس مفوضية الاتحاد الأفريقي في السادس عشر من نوفمبر ٢٠٠٦ (أديس أبابا) أثيوبيا، جاءت خلاصاته في الشأن الدارفوري بثلاث نقاط وهى:

١- ضرورة إعادة فتح التفاوض في العملية السياسية وفق أسس متينة.
٢- تعزيز وقف إطلاق النار.
٣- التأكيد على عمليات حفظ السلام.

لقد جاءت تلك الخلاصات متطابقة مع جهود المبادرة السودانية ومعضدة لها، هكذا، وبعد سبع شهور من الجهود الدولية والإقليمية والمبادرات تمت العودة إلى وضع تفاوضي قد ينهي الأزمة، ويحقق السلام لدارفور والحماية للمدنيين، ومن ناحيتها أصبحت الجهود الطوعية والمبادرات ضرورة لتعزيز الثقة والتواصل بين الأطراف، كما برز ذلك جليا من جهود المبادرة السودانية لتعزيز

السلام لدارفور، ثم جهود مركز دارفور لتعزيز السلام، تضامنا مع مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، وقد تكاملت جهودهما في العمل على تطوير إمكانية مركز تفاوضي مشترك للحركات المسلحة، ولم يعد ذلك مستحيلا برغم العوائق والصعوبات التي قد تكتنف الطريق.

لقد أصبح من الممكن استنادا لهذه الجهود، وجهود حكومات دول الإقليمين الإفريقي والعربي، خاصة مصر وليبيا وتشاد وإريتريا وربما إثيوبيا، أن يتطلع المهتمون بحماية المدنيين الى العام٢٠٠٧م، ليصبح عاما محتملا للسلام في دارفور. إن التطلع للعام٢٠٠٧ كعام محتمل للسلام إنما يستمد مشروعيته من الأجواء المواتية للسلام، حيث يمكن استكمال التسوية السياسية بين الأطراف قبل نهاية الصيف القادم، فيما يمكن العودة الطوعية الآمنة للاجئين والنازحين في ظل تدابير أمنية كافية قبل نهاية الخريف، على أن تبدأ الحوارات الدارفورية- الدارفورية، لتصل قمتها قبل نهاية الشتاء، وهو موسم الحصاد في دارفور.

لقد أصبح من الممكن بمساعدات طوعية ورسمية على نطاق واسع أن يبدأ الدارفوريون مرحلة جديدة من حياتهم كسودانيين قادرين على المشاركة في بناء مستقبل وطنهم بأفق دستوري محل تقدير كل السودانيين.

الصراع فى دارفور وحماية المدنيين

تقرير المؤتمر

القاهرة ٢٩-٣٠ يناير ٢٠٠٧

انعقد في القاهرة مؤتمر "الصراع في دارفور وحماية المدنيين" في يومي ٢٩-٣٠ يناير، بناء على مبادرة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، و بدعم من معهد المجتمع المفتوح. شارك في هذا المؤتمر عدد كبير من المشاركين كان من بينهم أفراد ينتمون لهيئات حكومية، ومنظمات حكومية دولية، ومنظمات غير حكومية دولية، وأكاديميين، وإعلاميين. ويعد هذا المؤتمر بمثابة المرة الأولى التي تلتقي فيها حكومة السودان وحركات المعارضة في دارفور وجهًا لوجه منذ إبرام اتفاقية السلام لدارفور في مايو ٢٠٠٦.

تمحورت أعمال المؤتمر حول خمسة جلسات موضوعية، تلت كل جلسة منها مناقشة مفتوحة. تحت العناوين التالية:

(١) التطورات الوضع الإنساني في دارفور.
(٢) متطلبات حماية المدنيين في دارفور: دور الاتحاد الأفريقي والموقف من قوات الأمم المتحدة.
(٣) رؤى حول مستقبل التدخل الإنساني.
(٤) لماذا فشل اتفاق (أبوجا) في تحقيق الأمن والسلام في دارفور؟.
(٥) رؤى حول الأدوار العربية والأفريقية في مواجهة أزمة دارفور.

كما تضمن المؤتمر جلسة "افتتاحية" وأخرى "ختامية".

وتناولت العروض والمناقشات بالفحص مجالا واسعًا ومتنوعاً من القضايا الخاصة بدارفور، مع التركيز على وجه الخصوص على القضايا المتعلقة بحماية المدنيين، وعملية السلام، والتدخل الإنساني. وبدا أن ثمة إجماعاً عاماً على أن أي تقدم بشأن كافة القضايا المطروحة يعتمد، في الأساس، على إيجاد حل سياسي لكافة القضايا الكامنة الخاصة بالصراع في دارفور. وقد تبلور إجماع الآراء فيما بين الغالبية العظمى من المشاركين حول ثلاث قضايا رئيسة:

أ. حماية المدنيين في دارفور:

إن الوضع الأمني للمدنيين في دارفور، بما في ذلك وضع المشردين بالداخل والعاملين في مجال المعونة الإنسانية، لم يصل إلى أسوأ مما هو عليه في الوقت الراهن. حيث ارتفعت معدلات الهجوم على المدنيين بشكل منقطع النظير. كما أن الارتفاع غير المسبوق في معدلات نهب الإمدادات الإنسانية ومعدلات الهجوم على العاملين في مجال المعونة والإغاثة الإنسانية خلال التسعة أشهر الماضية قد هدد مصير كافة عمليات الإغاثة الإنسانية داخل دارفور وشرقي تشاد.

ويعد هذا الوضع بمثابة تهديد خطير وبالغ لحماية المدنيين، حيث إن الملايين من المشردين داخل هذه المناطق يعتمدون على المعونة الإنسانية للحصول على احتياجاتهم الأساسية. فمن ناحية تساند حكومة السودان ميليشيات الجنجويد، ومن ناحية أخرى، ولو بقدر أقل، فإن الفصائل المتمردة في دارفور تتهم بشن هجمات ضد المدنيين وعرقلة وصول المعونة الإنسانية إليهم. إلا أن القدر الأكبر من المسئولية عن الأزمة الإنسانية يقع في الأساس على عاتق الحكومة السودانية، بصفتها اللاعب الأكثر قوةً ونفوذًا في دارفور والسلطة الحاكمة في السودان.

وقد شهد وضع حماية المدنيين تدهورًا وذلك نتيجة لدرجة العنف المكثفة والتوسع الجغرافي للصراع في دارفور. وعلى المدى القصير، يحتاج القادة في الحكومة السودانية والفصائل المتمردة إلى الالتزام بقواعد القانون الإنساني الدولي داخل دارفور، بما في ذلك السماح للوكالات الإنسانية بأداء مهامها في بيئة تتسم بالأمان وعدم التقيد. وتعتمد حماية المدنيين على المدى الطويل على عنصرين رئيسين:

(١) استعداد حكومة السودان والحركات في دارفور لعقد مفاوضات سلام حقيقية وشفافة، حيث يصل كلا الجانبين إلى حلول وسط بشأن طلباتهم الأكثر تطرفًا، بحيث تتضمن هذه المفاوضات حماية المدنيين كشرط إلزامي بالنسبة لكافة الأطراف.

(٢) يجب أن يخضع النظام القانوني في السودان لإصلاح شامل بما يضمن أن توفر القوانين الوطنية والعملية القضائية آليات كافية وعادلة للمساءلة من شأنها وضع حد للممارسات واسعة الانتشار وثقافة الحصانة التي يتمتع بها المسئولون وغيرهم داخل السودان، ولاسيما فيما يتصل بالجرائم التي ترتكب داخل دارفور.

ب. الصراع في دارفور واتفاقية سلام دارفور[١]

ترجع جذور الصراع في دارفور إلى مزيج من الصراع على الموارد والهوية. هذا بالإضافة إلى عدم المساواة في عمليات التنمية نتيجة عدم رغبة الحكومة المركزية في توزيع الموارد على المناطق المهمشة من البلاد بشيء من العدالة والمساواة، ما أدى بشكل أساسي إلى تفجر عدد كبير من الصراعات الداخلية داخل السودان، بما في ذلك دارفور.

ومنذ توقيع اتفاقية السلام في مايو ٢٠٠٦، تزايدت وتيرة الصراع في دارفور؛ فقد فشلت الاتفاقية فشلاً ذريعًا حيث إنها لم تتناول قضية إدارة الموارد، وتوزيعها والتحكم فيها بما في ذلك الموارد الطبيعية، كما لم يتمخض عنها اتفاق واسع النطاق بشأن هذه القضية. علاوةً على ذلك، فإن التشرذم المستمر، وعدم التنظيم والافتقار إلى الإرادة السياسية للتوصل إلى سلام فيما بين حكومة السودان والفصائل المتمردة أدى إلى عدم قدرة و/أو عدم رغبة تلك الأطراف الفاعلة في التمسك بالالتزامات المتفق عليها. في الوقت الذي تتصاعد فيه حاجة ماسة إلى مفاوضات تتسم بالشفافية، والشمول، والجدية بين الطرفين؛ كما أن ثمة احتياج إلى دمج الأطراف غير المتصارعة ذات المصلحة في دارفور والساعين إلى السلام (مثال: مجتمعات دارفور المحلية وزعماء القبائل) في عملية التفاوض المذكورة.

ج. التدخل الإنساني[٢]

يجب أن ينظر إلى استخدام قوة لحفظ السلام مؤلفة من مزيج من قوى حفظ السلام التابعة لكل من الأمم المتحدة والاتحاد الأفريقي في ضوء الأسباب العميقة والمعقدة للصراع القائم في دارفور. ومن هنا، فإن استخدام قوة للتدخل الإنساني في دارفور يظل حلاً محدودًا وقصير المدى للمشكلة. إن التدخل الإنساني غير المجمع عليه (أي الذي يتم بدون موافقة الحكومة السودانية) في دارفور يهدد بإحداث المزيد من عدم الاستقرار في السودان، والمنطقة. ومن ثم، فإن أي تدخل إنساني يتم في دارفور قد يضر أكثر مما يفيد، ما لم يتم بأسلوب مقبول/مؤيد بشكل واسع بما يتوافق مع القانون الدولي.

وتحتاج أية قوة تدخل تابعة للأمم المتحدة إلى أن تضمن قبول الحكومة السودانية لذلك التدخل تجنبًا للمزيد من تصعيد الصراع وزيادة درجة حدته. كما يجب عدم ادخار الوسع في سبيل تعزيز وتدعيم قوة حفظ السلام الموجودة حاليًا والتابعة للاتحاد الأفريقي، والبعثة الأفريقية في دارفور. وفي هذا السياق، يجب على المنظمات الدولية غير الحكومية، والمنظمات غير الحكومية وغيرها أن تضغط على الحكومات الأفريقية لزيادة حجم هذه القوة ولدعم مهمة حماية المدنيين الموكلة إلى هذه القوة، وفي ذات الوقت الضغط على الأمم المتحدة لكي تنفق بسخاء على عملياتها القائمة هناك.

علاوةً على ذلك، يجب ممارسة المزيد من الضغط على حكومة السودان لكي تسمح بوجود قوات الاتحاد الأفريقي والأمم المتحدة التي من شأنها أن توفر حماية فاعلة للمدنيين. وما لم تبدِ حكومة السودان قدراً أكبر من التعاون بهذا الخصوص، فمن المحتمل أن تستمر قضية حماية المدنيين في دارفور في

الانهيار. وبذلك، فإن الدعم غير المشروط الذي تتلقاه حكومة السودان من معظم الحكومات العربية وداخل الكثير من الأوساط الإعلامية العربية ينطوي على قدر هائل من عدم المسئولية واللاأخلاقية. ويقع على عاتق الحكومات العربية التزام قانوني دولي وواجب أخلاقي لبذل كل ما في طاقتهم من أجل ضمان عدم ارتكاب الجرائم الدولية ضد المدنيين في دارفور، ولضمان أن تبذل حكومة السودان قصارى جهدها لتوفير الحماية والأمن للمدنيين. ويعد الافتقار إلى الإرادة من جانب الحكومات العربية تجاه ممارسة الضغط الكافي على الحكومة السودانية بمثابة عرض من أعراض الافتقار العام للمعرفة و/أو فهم الوضع في دارفور في الوطن العربي، الأمر الذي يؤدي في الغالب إلى نفي أو التهوين من خطورة الأزمة الإنسانية الحادثة هناك.

وبالإضافة إلى تبادل المعلومات والآراء المفيدة والبنّاء الذي تم، فقد حدث عدد من التطورات الإيجابية أثناء المؤتمر:

أولها: أن المسئولين من الحكومة السودانية وممثلي بعض حركات المعارضة في دارفور أعربوا عن رغبتهم في إحياء مفاوضات السلام، وأن يتم ذلك بأسلوب يتسم بالشفافية والشمولية.

ثانيًا: جددت حكومة السودان التزامها بالحوار الداخلي في دارفور الذي تنص عليها اتفاقية السلام.[٣]

ثالثًا: رحبت حكومة السودان وتعهدت بالتعاون مع البعثة الإعلامية[٤] المقترح أن تزور دارفور والمقرر أن يقوم بها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، بالتعاون مع منظمات أخرى.

رابعًا: تم تأسيس سلسلة من مجموعات العمل المتعاونة فيما بينها، تضم مجموعة متنوعة من المنظمات غير الحكومية الدولية والمنظمات غير الحكومية التي تتعاطى مع قضية دارفور.

كانت المبادرة لعقد مؤتمر "الصراع في دارفور وحماية المدنيين" في القاهرة، من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، وبدعم من معهد المجتمع المفتوح. فرصة لإعادة النظر حول الأوضاع المستجدة في دارفور، وقد حضر المؤتمر هيئات حكومية، وأعضاء برلمانيون، وأكاديميون، وممثلون عن المجموعات المعارضة في دارفور، والسفارات، والأمم المتحدة، والمنظمات غير الحكومية، والمنظمات الدولية غير الحكومية، ووسائل الإعلام العربي. أغلب المشاركين كانوا من ممثلي المنظمات الدولية غير الحكومية والمنظمات غير الحكومية من منطقة شمال أفريقيا والشرق الأوسط، بما في ذلك السودان. وكان من المقرر أن يتزامن عقد المؤتمر مع فعاليات قمة الاتحاد الأفريقي في أديس أبابا.

وقد ركزت المداخلات والعروض المطروحة في المؤتمر على أسباب الصراع في دارفور، مع التشديد على عدم توافر الحماية للمدنيين في هذا الصراع. ومن بين القضايا الرئيسة التي برزت في هذا المؤتمر دور اللاعبين المحليين، والإقليميين، والدوليين في توفير الحماية للمدنيين وتعزيزها بالنسبة للمشردين بالداخل، والعاملين في مجال المعونة والإغاثة الإنسانية، وغيرهم من المدنيين داخل دارفور وشرقي تشاد، وعجز منظمات المعونة الإنسانية عن تقديم المعونة للمشردين نتيجة تدهور الوضع الأمني،

وأسباب تصاعد وتيرة الصراع في دارفور منذ توقيع اتفاقية السلام.

وشملت أهداف المؤتمر ما يلي:

– إعلام سكان شمال أفريقيا والبلدان العربية ورفع الوعي لديهم بخصوص الأزمة الإنسانية، ولاسيما الافتقار إلى الحماية المدنية داخل دارفور.

– إيجاد منبر للحوار بين السلطات الحكومية السودانية، وممثلي المجموعات المعارضة في دارفور، والمنظمات الحكومية الدولية، والمنظمات الدولية غير الحكومية، ومجتمع المنظمات غير الحكومية.

– الضغط على الحكومات العربية لكي تلعب دورًا فاعلاً وبناءً سعيًا منها إلى توفير الحماية المدنية داخل دارفور.

– تقديم الدعم والمعونة اللازمة من أجل التعاون/التنسيق مع جهود المنظمات الدولية غير الحكومية والمنظمات غير الحكومية من أجل الدعوة إلى الحماية المدنية في دارفور وإجراء أبحاث بشأنها، ولاسيما داخل منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

– إيجاد منبر لتبادل المعرفة والمعلومات فيما بين المنظمات الحكومية الدولية، والمنظمات الدولية غير الحكومية، ومجتمع المنظمات غير الحكومية التي تتعامل مع قضية دارفور، بما في ذلك المنظمات السودانية غير الحكومية.

– اقتراح وسائل ومناهج بشأن كيفية إسهام مختلف اللاعبين في تعزيز الحماية المدنية في دارفور.

– الإسهام في الجهود المبذولة من أجل إحياء مفاوضات السلام بين حكومة السودان والحركات المعارضة في دارفور.

ويحتوي هذا التقرير على ملخص للمناقشات والعروض التي تمت في أثناء المؤتمر، ولا تعبر عن رؤية شاملة لكافة الفعاليات. وفي حين يُعتقَد أن هذه الوثيقة تحتوي على عرض وتمثيل صحيح للآراء ووجهات النظر التي عبر عنها المشاركون في المؤتمر، فإن منظمي المؤتمر لا يتحملون أية مسئولية عن دقة، أو تمام أي من المعلومات الواردة في هذه الوثيقة، أو أي استخدام لها فيما بعد.

ملخص الجلسة الافتتاحية

بدأ الأستاذ كمال الجزولي (محام سوداني وأمين عام اتحاد الكتاب السودانيين) الجلسة بجذب الانتباه إلى حقيقة الوضع الإنساني في دارفور والذي بدأ في التدهور منذ توقيع اتفاقية السلام بتاريخ ٥ مايو ٢٠٠٦، وتزايد وتيرة الصراع واتساع نطاقه. ولقد أسهمت عوامل عدة في تدهور الوضع من بينها:

١. افتقار اتفاقية السلام إلى الدعم والالتزام من جانب معظم المجموعات المتمردة داخل دارفور.

٢. تعاطي الحكومة السودانية وتعاملها مع الموقف يعتمد بشكل أكبر على عوامل خارجية (مثال: التهديد بتوقيع عقوبات) أكثر من اعتمادها على التعاطي مع الديناميكيات الداخلية للصراع (مثال: مظالم المتمردين).

٣. جاءت اتفاقية السلام نتاجًا للضغط الخارجي أكثر منها اتفاقية داخلية أو حل وسط.

ومن ثم، فإن الأزمة لن تمضي في مسار الحل إلا إذا بدأت الحكومة السودانية بفتح حوار حقيقي والبدء في عملية تفاوض مع اللاعبين السودانيين وأطراف هذا الصراع.

وفي كلمته، أقر السيد/أحمد هارون (وزير الدولة السوداني للشئون الإنسانية) بأن الحكومة السودانية قد تحتاج إلى إعادة تقييم علاقتها الراهنة مع مجموعات المجتمع المدني. كما أكد على أن ردة فعل المجتمع المدني الدولي ووسائل الإعلام الدولية بالنسبة للوضع في دارفور باتت مترسخة ضد الحكومة السودانية، كما أنها افتقرت إلى التغطية الكافية والاهتمام الكافي بشأن الجرائم التي ترتكبها الجماعات المتمردة داخل دارفور. وبالتالي فإنه يتعذر التفريق بين التدابير الأمنية والأعمال الإرهابية. مؤكدا أن الحكومة السودانية تسعى إلى إرساء السلام في الإقليم وأنها على استعداد للتفاوض مع أية أطراف متنازعة.

اختتم الأستاذ بهي الدين حسن (مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) الجلسة بالإشارة إلى "تعدد طبقات المأساة" التي أسهمت في الأزمة الإنسانية في دارفور. حيث إن فشل الجهود العربية، والأفريقية، والدولية أثناء الاقتتال الدائر في دارفور قد أدى، طيلة أربع سنوات، إلى تصاعد وتيرة العنف والانتهاكات والأعمال الوحشية اليومية. وبالرغم من أنه قد تكون الجماعات المتمردة ضالعة في تحمل المسئولية؛ إلا أن القدر الأكبر من المسئولية يقع على عاتق الحكومة السودانية، حيث إنها تفتقر إلى الإرادة السياسية لحل هذه الأزمة. كما أن كل من السودان والمنطقة ككل تعاني من غياب المسئولية عن حماية المدنيين، كما يبدو أن الرأي العام السائد في المنطقة العربية لا يكترث بضحايا الجرائم إذا ارتكبها عرب/مسلمون ضد عرب/مسلمين، كما هو الحال في دارفور.

حيث يبدو أن أولئك الضحايا ليس لهم قيمة ما لم يتم استخدامهم كأداة لاستهجان التدخل الأجنبي؛ وأية محاولة لرفع الوعي بشأن الوضع القائم تواجه باتهامات تنطوي على خطط إمبريالية استعمارية وصهيونية لكي تحل محل النظام السوداني. كما يقتصر تناول الإعلام العربي لقضية دارفور على نظريات المؤامرة، فمع سقوط ما يزيد على ٢٠٠,٠٠٠ قتيلاً، وارتكاب الاغتصاب الجماعي، وتشريد ٢,٥ مليون لاجئًا، لم يتحرك الضمير العربي.

إن الجمهور العربي والحكومات العربية تلجأ إلى استراتيجية ازدواج المعايير: فماذا حدث للغضب الإقليمي العارم ضد جرائم القتل والاغتصاب الجماعي للمسلمين في البوسنة؟ لماذا عندما أصبح الأمر يتعلق بدارفور، صمت المفكرون العرب، والحكومات العربية، والإعلام العربي، والجمهور العربي وكأن على رؤوسهم الطير؟ إنه لمن الأهمية بمكان بالنسبة للعالم العربي أن يمارس ضغطًا أخلاقيًا على الحكومة السودانية لمراعاة التزاماتها القانونية والأخلاقية بحماية المدنيين في دارفور، وقد يكون ذلك أكثر أهمية من الضغط السياسي الذي يمكنهم ممارسته.

الجلسة الأولى: تطورات الوضع الإنساني في دارفور

افتتحت الأستاذة/ تمارا الرفاعي (مسئولة إعلامية لدى المكتب الإقليمي للجنة الدولية للصليب الأحمر) الجلسة بعرض موجز لعمليات اللجنة الدولية للصليب الأحمر في دارفور، والتحديات التي تواجهها. مؤكدة أن اللجنة لديها مهمة ورسالة متمثلة في توفير الغذاء والدواء، والقيام بالإجراءات الطبية، ومراقبة القانون الإنساني الدولي، وتوثيق الوضع القائم. ويعتبر برنامج اللجنة في السودان أكبر مشروعاتها على مستوى العالم، حيث يضم ١٥٠٠ عاملاً بميزانية تصل إلى ٧٣ مليون دولار. وداخل دارفور، تعد الرعاية الطبية والأمن من أكبر المخاوف والهموم التي يعاني منها معظم المشردين الداخليين والمدنيين السودانيين.

موضحة أن الوضع الإنساني في دارفور قد شهد تدهورًا شديدًا خلال العام الماضي، مما يؤثر في قدرة اللجنة الدولية للصليب الأحمر وغيرها من المنظمات الإنسانية على العمل؛ حيث تعرضت اللجنة إلى٣٧ حادثًا أمنيًا، كالهجوم على العاملين، ما أعاق قدرتها على العمل في عام ٢٠٠٦، حيث الانتهاكات اليومية للقانون الإنساني الدولي، والقانون الدولي، والمبادئ الأخلاقية الأساسية للحرب في دارفور فاقت كل الحدود. وفي هذا السياق، لا تمتلك اللجنة الدولية للصليب الأحمر وغيرها من المنظمات الإغاثية حرية الحركة، إلى جانب التضييق الذي يلاقونه فيما يتصل بإمكانية الوصول إلى المشردين بالداخل. ودون القدرة على العمل بكفاءة وفعالية، لن تتمكن المنظمات الإغاثية من التخفيف من حدة الأزمة الإنسانية في دارفور. وبالتالي، فإن الحل الأمثل لهذه الأزمة الإنسانية يكمن في العملية السياسية التي تتولد عنها الإرادة السياسية اللازمة لوقف الهجمات التي تتعرض لها المنظمات الإنسانية والمدنيون.

ثم عرض الأستاذ مساعد محمد علي (من: مركز أمل لإغاثة ضحايا التعذيب بالسودان) رؤية تاريخية للصراع في دارفور، مستعرضا الجذور التاريخية للصراع والتي تكمن في التنافس على السلطة والموارد بين مختلف القبائل والمجموعات العرقية. حيث يسكن دارفور١٠٧ قبيلة عربية وإفريقية معظمهم من المسلمين. وفي الثمانينيات من القرن الماضي، بدأ الصراع في التصاعد، ويرجع ذلك في جزء كبير منه إلى تصحر شمالي دارفور. ما أدى إلى ارتحال القبائل العربية البدوية من الشمال إلى الجنوب، وقد صاحب ذلك البدء في التعدي على، وحيازة المراعي التي تمتلكها القبائل الأفريقية في وسط دارفور، والتي تقع بصفة أساسية حول منطقة جبل مره. وقد أشعل ذلك شرارة الصراع المفتوح بين هاتين الجبهتين واستمر في التصاعد في أثناء الفترة من١٩٨٧ إلى ١٩٩٣.

وأثناء هذه الفترة، اتحدت٢٧ قبيلة عربية للتحرك ضد غير العرب وطردهم من الأرض. وخلال التسعينيات من القرن الماضي، هاجمت القبائل العربية وأحرقت منازل السكان من القبائل غير العربية في وسط وجنوبي دارفور. وتم ذلك بدعم متزايد من الحكومة السودانية. وبدأ الكثير من السكان الأصليين في الفرار.

وفي أوائل الألفية الثالثة، تزايدت هذه الهجمات ورفضت الحكومة التدخل لمنعها من الحدوث. ومن

ثم، لجأ السكان من القبائل الإفريقية، في وجه هذه الهجمات، إلى تكوين ميليشيات؛ بما يشكل الأساس بالنسبة للمجموعات المتمردة في دارفور. وردًا على هذا الانتقام المسلح، بدأت الحكومة السودانية في السعي إلى شرذمة الميليشيات المؤلفة من السكان الأصليين، مع توفير الدعم اللوجستي والمالي، في الوقت نفسه، للقبائل/الميليشيات العربية، بما في ذلك القصف الجوي على القرى.

وأدى هجوم بعض المجموعات المتمردة على قاعدة جوية حكومية في عام ٢٠٠٣ إلى تصعيد حالة الصراع ليصل إلى ما نراه عليه الآن. وإنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن القبائل العربية ليست كلها بالضرورة هي المعتدية داخل هذا الصراع، إلا أن الكثير من القبائل العربية المتورطة قد وجهت هجماتها ضد المدنيين في محاولة منها لإبعادهم عن الأرض.

أدت هذه الهجمات إلى هدم ما يزيد على ٢٠٠٠ قرية، وتشريد حوالي ٤ مليون إنسان. ولم يكن لاتفاقية السلام أي أثر إيجابي على الموقف، ويرجع ذلك بشكل أساسي إلى أن الكثير من المجموعات المتمردة لم توقع عليها. كما أن بعضا من أولئك الذين وقعوا عليها تشرذموا وبدأوا في الصراع من جديد. ثم أضاف الأستاذ علي قائلاً: إن القدر الأكبر من المسئولية عن الصراع الدائر في دارفور يقع على عاتق الحكومة، ولاسيما سياساتها التي تتبنى تسليح الميليشيات العربية واستخدام حملات القصف العشوائية على القرى.

وألقت الأستاذة بشائر أحمد (من: منظمة العفو الدولية) الضوء على اتساع نطاق الصراع في دارفور ليصل إلى شرقي تشاد، وما صاحبه من أعمال وحشية تقترف ضد المشردين الداخليين وغيرهم من المدنيين. كما تزايدت وتيرة الهجمات التي يتعرض لها المدنيون على يد ميليشيات الجنجويد التي تعبر إلى تشاد من حيث الكثافة والنطاق الجغرافي، حيث تخترق تلك الميليشيات في بعض المرات مسافة ١٥٠ كم داخل الأراضي التشادية. ولم تعد تلك الهجمات مجرد تحديًا للأخلاقيات والقانون الدولي، ولكنها تسهم أيضًا في زعزعة الاستقرار في المنطقة. ثم لفتت الانتباه إلى اتساع نطاق عمليات الاغتصاب كسلاح يتم استخدامه داخل الصراع، علاوةً على ما تسببه الأعمال الوحشية التي ترتكب في دارفور وتشاد من اضطرابات وذلك من واقع قراءة شهادة إحدى الفتيات التي تعرضت للاغتصاب بوحشية على يد الجنجاويد والتي أجبرت على مشاهدتهم وهم ينفذون الإعدام في ١٩ رجلاً.

بدأ الأستاذ/ جامي بالفور (مستشار شئون إنسانية، أوكسفام) كلمته بالتأكيد على الزيادة غير المسبوقة في مستوى الهجمات التي يتعرض لها العاملون في المجالات الإنسانية خلال النصف الأخير من العام وصعوبة وصول المنظمات الإنسانية إلى السكان المتضررين، باعتباره أسوأ بكثير مما حدث في وقت مضى خلال العشرين عامًا التي عمل خلالها في دارفور. فقد تم إخلاء أعداد هائلة من العاملين في المجال الإنساني من دارفور جراء هذه الهجمات.

كما أن نهب الممتلكات والمعدات تعد إحدى المشكلات الكبرى التي تواجهها منظمات الإغاثة الإنسانية. وخلال عام ٢٠٠٦، تم اختطاف ١٧٠ مركبة تستخدمها منظمات الإغاثة الإنسانية في دارفور وتشاد؛

مما أدى إلى تقييد قدرتها على تقديم المعونة بشكل كبير. وفي الوقت نفسه، تصاعدت وتيرة العنف ما ساهم فى زيادة عدد المشردين بنسبة ٢٥٪ منذ توقيع اتفاقية السلام. فقد هرب ١٢٠،٠٠٠ لاجئًا إلى شرقي تشاد. ووسط العنف المتزايد، تحولت البعثة الأفريقية في السودان، والتي تعاني من عدم كفاية التجهيزات والعاملين، إلى أسلوب الدفاع، ومن ثم باتت الحماية التي توفرها للمدنيين أقل من أي وقت مضى خلال مدة عملها في المنطقة. وأصدرت الوكالات التابعة للأمم المتحدة العاملة في دارفور بيانًا غير مسبوق في١٧ يناير٢٠٠٧ تحذر فيه من أن عمليات الإغاثة الإنسانية في دارفور على حافة الانهيار التام.(٥)

واستمر الأستاذ/ خالد منصور (من: برنامج الأغذية العالمي) في تأكيده على توضيح الأزمة الإنسانية القاسية التي يواجهها المدنيون والعاملون في حقل الإغاثة الإنسانية في دارفور. وشدد على أن عمليات برنامج الأغذية العالمي في درافور هو الأكبر على مستوى العالم، كما أنه يحاول توفير الغذاء لثلاثة ملايين شخص. وتبددت جميع المكاسب التي تحققت في مجال توفير الاحتياجات الغذائية والصحية بالنسبة للمشردين الداخليين في دارفور منذ مايو ٢٠٠٦. وفي يوليو ٢٠٠٦، عجزت منظمات الإغاثة الإنسانية التابعة للأمم المتحدة عن توفير المعونة لثلاثة ملايين شخص. وأدى تخفيض حجم خدمات المعونة المقدمة لمخيمات المشردين إلى تدهور حاد في مستويات النظافة والصحة، مما أدى إلى تفشي مرض الكوليرا مؤخرًا والذي أصاب نحو ٢٧٠٠ شخصًا.

تبع ذلك عقد مناقشة مفتوحة

أكد فيها الوزير/ هارون: أن الأزمة الإنسانية في دارفور هي نتاج الحرب، ومن ثم، تقع مسئولية استمرار هذه الحرب بالكامل على عاتق الجماعات المتمردة. وبين أن الحكومة السودانية، لم تتهم قط، بأنها تعرقل وصول المساعدات الإنسانية إلى دارفور.

ومن جانبه، وضح السفير/ محمد عبد الله (السفير السوداني في مصر): أن الأمن الداخلي وأمن الحدود في السودان يعد أمرا ذا أهمية قصوى بالنسبة للحكومة السودانية. ويجب أن تتحلى المنظمات الدولية والإعلام بالموضوعية وأن يركزوا على الجرائم التي يرتكبها المتمردون في دارفور.

وفي الختام تم الاتفاق على عدة نقاط من بينها:

- اتفاق عام بأن الحل يجب أن يكون ذا طبيعة سياسية.
- تستطيع حكومة السودان، بل ويجب عليها أن تلتزم قانونيًا بأن تبذل المزيد من الجهد لحماية المدنيين ووقف العنف.
- على التغطية الإعلامية لدارفور أن تركز على حكومة السودان، لأنها تضع قيودًا صارمة على دخول الصحفيين إلى دارفور.
- إنه لمن المهم بمكان أن نحاول إيجاد حلول فورية وعملية للتخفيف من حدة الوضع الإنساني مع الاستمرار في الحوار السياسي.

الجلسة الثانية
مقترحات لحماية المدنيين بما في ذلك دور الاتحاد الأفريقي والأمم المتحدة

بدأ الأستاذ/ نديم حصباني (إعلامي عربي، المجموعة الدولية لإدارة الأزمات) بطرح تساؤل حول اتجاه الصراع في دارفور: هل يمكن أن يمتد الصراع وتطول مدته مثل الصراع بين شمال السودان وجنوبه؟ حيث ينشأ جيل جديد الآن في دارفور في مخيمات اللاجئين، وهو الأمر الذي من شأنه وأد أية فرصة لإنجاح عملية السلام. التي تهدف في الأساس إلى توفير الحماية للمدنيين؛ يلي ذلك ضمان البدء في عملية سياسية بناءة وحقيقية. مؤكدا أن المجتمع الدولي قد فشل في الاضطلاع بالتزاماته القانونية الدولية المتمثلة في توفير الحماية للمدنيين في دارفور. كما أن كل من مجلس الأمن والاتحاد الأوروبي لم تكن لديهم النية لفرض عقوبات على الأنظمة، في حين تساند الحكومات العربية حكومة السودان وتقف معها ضد أي نوع من أنواع التدخل. كما أن الحكومة السودانية لا تستجيب إلا للضغوط القوية والمحتشدة.

وتقترح مجموعة إدارة الأزمات فرض عقوبات على بعض المسئولين في الحكومة السودانية، خاصةً وأن الكثير من الأفراد داخل الحكومة السودانية تمكنوا من تكوين ثروات شخصية هائلة من خلال الشركات "السرية" التي تديرها الحكومة. فيجب إذًا أن يتم استهداف هذه الشركات والمصالح النفطية للحكومة السودانية لممارسة ضغوط فورية على حكومة السودان لكي تتوقف عن إذكاء الصراع في دارفور، وتبدأ في حماية المدنيين.

وأشار الأستاذ/ صالح محمود (عضو برلماني سوداني ومحام في مجال حقوق الإنسان) إلى أن القضية الرئيسة يجب أن تتمحور حول حماية ٤ ملايين مشردًا، ٢ مليون منهم يعيشون في مخيمات اللاجئين. وفي هذا الصدد، تتحمل حكومة السودان القدر الأكبر من المسئولية عن حماية هؤلاء المشردين بموجب القانون الدولي. وإذا لم تقم بذلك، يقع عبء هذه المسئولية على عاتق المجتمع الدولي، ويجب على مجلس الأمن أن يلتزم بالفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة لضمان الأمن والسلامة للمشردين الداخليين في دارفور. وتعريف هذا الوضع بأنه "تطهير عرقي" أو "إبادة جماعية" لا يهم، ففي الحالتين يلتزم المجتمع الدولي قانونًا بالتدخل وضمان توفير الحماية.

ويجادل البعض قائلاً بأن المسئولية تقع على عاتق الاتحاد الأفريقي دون غيره، إلا أن البعثة الأفريقية في السودان ليس لديها القدرة على توفير الحماية. وفي هذا الصدد، أعدت لجنة دارفور في البرلمان السوداني تقريرًا تصرح فيه بأن البعثة الأفريقية في السودان نفسها طالبت الحكومة السودانية بحمايتها. وعليه، فإن استخدام القوات التابعة للأمم المتحدة هو الوسيلة الوحيدة لتوفير الحماية الحقيقية للمدنيين في دارفور. فإذا لم يتدخل المجتمع الدولي، ستستمر وتيرة التطهير العرقي في التصاعد.

ويعد اقتراح الحكومة السودانية بإعادة توطين المشردين في "مناطق آمنة" بمثابة وسيلة أخرى لزيادة التطهير العرقي ولن تنال القبول. فالمناطق غير المأهولة في دارفور يقطنها بالفعل مهاجرون من غير السكان الأصليين. علاوةً على ذلك، تعد قضية العدالة والمساءلة بمثابة أداة هامة في الجهود المبذولة

بغية وقف الاقتتال. فعندما أعلنت المحكمة الجنائية الدولية تحرياتها وعندما بدأ تداول قوائم الأسماء، لم يكن هناك سوى عدد ضئيل من الهجمات لمدة ٣ أشهر. ولكن بعد أن لاحظ الجناة أنه لا يتم اتخاذ أي إجراءات ملموسة، ومن ثم، أصبحت لديهم قناعة بأنه لن تكون هناك مساءلة وسوف يتمتعون بالحصانة الكاملة، ومن ثم بدأوا في مهاجمة الشعب في دارفور مجددًا.

ومن جانبها، عرضت الأستاذة/ ديتري كلانسي (تحالف دارفور، المبادرة الدولية لحقوق اللاجئين) بعض "التصورات بشأن دور الاتحاد الأفريقي" بخصوص الوضع في دارفور. فعندما تم إرسال بعثة الاتحاد الأفريقي لحفظ السلام في بادئ الأمر إلى هناك لم تتضمن مهمتهم هناك حماية المدنيين. إلا أنه في شهر أكتوبر ٢٠٠٤ تم توسيع نطاق هذه المهمة لتشمل توفير الحماية المحدودة للمدنيين، وهو ما يعد تدبيرًا ملائمًا بالنظر إلى دستور الاتحاد الأفريقي الذي يحتوي على فقرة بشأن "واجب الحماية".

إلا أن ثمة عدداً من العوامل، بما في ذلك الفشل في توفير الحماية المستدامة للمدنيين، والادعاءات القائلة بأن جنود الاتحاد الأفريقي كانوا متورطين في عمليات اغتصاب، إلى جانب التعاون بين البعثة الأفريقية والحكومة السودانية، كل ذلك جعل شعب دارفور ينظر إلى البعثة بعين تملؤها الريبة والحنق. ووجدت البعثة نفسها مرفوضة ومنبوذة من ذات الأشخاص الذين كان من المفترض عليها أن تقوم بحمايتهم. وأصدر مجلس الأمن قراره رقم ١٧٠٦، الذي بدا وكأنه يدعو إلى الاستبعاد التدريجي للبعثة الأفريقية واستبدالها بالقوة التابعة للأمم المتحدة، وذلك بدون استشارة الاتحاد الأفريقي تقريبًا. ما أدى إلى شعور المسئولين في الاتحاد بتهميشهم بهذا القرار.

ثمة حيرة كبيرة في الوقت الراهن بشأن ما تم الاتفاق عليه وما لم يتم الاتفاق عليه من قبل حكومة السودان بشأن تنفيذ القرار١٧٠٦. ولقد تم الاتفاق في القمة الأفريقية المنعقدة العام الماضي على أن ترأس السودان المنظمة هذا العام. ولكن في حين يتعرض كل من الاتحاد الأفريقي والبعثة الأفريقية في السودان إلى الانتقاد، فلا يزال لديهم أدواراً هامة في دارفور. ويدعو الكثيرون الاتحاد الأفريقي إلى عدم السماح للسودان برئاسة المنظمة، خوفًا مما قد يؤدي إليه ذلك من القضاء كليًا على قدرة الاتحاد الأفريقي على أداء دور وسيط السلام والاضطلاع بمسئوليات حفظ السلام في الصراع الدائر في دارفور.

وفي المقابل، ركزت مداخلة الأستاذة/ ليزلي ليفكو (منظمة هيومن رايتس ووتش) على الدور الذي يمكن أن تلعبه المساءلة والعدالة في الجهود الرامية إلى توفير الحماية للمدنيين في دارفور. وأوضحت أن التدخل من جانب إحدى المنظمات الدولية أو القوى الدولية لن يكون ذا أثر كبير في إيجاد سلام دائم في دارفور. فحل الأزمة الإنسانية أكثر تعقيدًا، ويجب أن يتضمن تطوير نظام خاص بالمساءلة والعدالة داخل السودان، والذي من شأنه ترسيخ الثقة والقبول لدى المواطنين في دارفور. علاوةً على ذلك، فإن آليات المساءلة الوطنية التي تتسم بالعدالة والشفافية لها دور تكميلي جوهري في الجهود المبذولة بغية ضمان توفير الحماية للمدنيين في الصراع الدائر. ثمة "أزمة ثقة" يشعر بها أهل دارفور إزاء حكومة السودان، ويمكن أن تساعد الإصلاحات القانونية في إعادة بناء هذه الثقة، سيما أن القانون السوداني لا

ينص على إطار قانوني لمسئولية القيادة[٦].

تبع ذلك عقد مناقشة مفتوحة:

أكد فيها ممثل حركة العدل والمساواة: أن المشكلة سياسية في أصلها وتحتاج إلى حل سياسي، فجميع المشكلات الإنسانية في دارفور لها حلول سياسية.

ومن جانبه، بين ممثل حركة تحرير السودان: أن حكومة السودان تتحمل مسئولية ما يحدث في دارفور. وأنه يجب أن ينال المسئولون في حكومة السودان عقابًا شديدًا على ما اقترفوه. وأن الدور الذي يلعبه الاتحاد الأوروبي في دارفور محدود للغاية، كما أن دور الاتحاد الأفريقي في اتفاقيات أبوجا لم يكن ذا جدوى. وأن هناك حاجة إلى قوى دولية وفرض عقوبات.

أما الأستاذة كلانسي: فأعدت جملة من التوصيات من بينها:

١- استخدام آليات المساءلة.

٢- الحاجة إلى إعادة مفاوضات حقيقية وشاملة.

٣- الحاجة إلى جدول زمني واضح ومعايير قياسية للعمليات المختلطة في دارفور.

٤- الدعوة إلى نشر القوات في تشاد لتوفير الأمن للمدنيين والاستقرار الإقليمي.

٥- الحاجة إلى تعزيز قوات البعثة الأفريقية في السودان.

وفي الختام تم التأكيد على عدة نقاط من بينها:

- المنظمات الدولية هي شريان الحياة بالنسبة لشعب دارفور.
- لم تحصل دارفور إلا على قدر ضئيل جدًا من المساعدة من الحكومات العربية أو الجمعيات الخيرية الإسلامية.
- إن الحقيقة القائمة بأن الوضع في دارفور يشكل مشكلة إقليمية لها آثار إقليمية لا يحظى بالاعتراف والإدراك الكافي على نطاق واسع في المنطقة.
- يجب أن يؤخذ الدعم المقدم من تشاد إلى الحركات المتمردة في الاعتبار.

الجلسة الثالثة: رؤى حول مستقبل التدخل الإنساني

أكد الأستاذ/ أريبه نيير (مدير معهد المجتمع المفتوح) على أن التدخل الإنساني، كخيار سياسي مطروح على الساحة الدولية، لا يزال وسيظل أداة فاعلة وضرورية لمنع و/أو وقف الجرائم الدولية الأكثر همجية (كالتطهير العرقي، والمذابح الجماعية). إلا أنه قبل أن يكون التدخل الإنساني خيارًا مطروحًا أو ضروريًا، يجب أن يتم استيفاء مجموعة من المعايير، يأتي على رأسها:

١. يجب أن تكون الجرائم المرتكبة/الأزمات الإنسانية "بالغة الخطورة" وذات عواقب سلبية خطيرة.

٢. يجب أن تكون كافة وسائل حل الموقف، كالضغوط الاقتصادية والدبلوماسية، قد استنفذت.

٣. يجب أن يكون احتمال نجاح هذا التدخل عاليًا جدًا، في حين تكون احتمالات تدهور الموقف منخفضة.

٤. يجب أن يكون الفعل مكتسبًا للمشروعية.

وفي حين أن الشرط الأول يعد منطبقًا تمامًا على الوضع في دارفور، فإن الإجابات المطروحة للمعايير الثلاثة الأخرى يجب أن تتم دراستها ومناقشتها لمعرفة ما إذا كانت قد تم استيفاؤها، أم لا، ولاسيما معيار "المشروعية" الذي يحتاج إلى تدقيق يتعلق بتحديد: ما هو التدخل "المشروع" ؟!.

ويستطرد قائلا: بالتأكيد هو التدخل الذي يتم من جانب مجلس الأمن بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، ويكتسب هذا التدخل المشروعية بموجب القانون الدولي. إلا أن الاعتبارات السياسية تجعل احتمالية تصريح مجلس الأمن بالتدخل الإنساني ضئيلة. إذًا، ماذا عن التدخل من جانب واحد من قبل دولة أخرى؟ يجب أن يتم استيفاء مجموعة أخرى من المعايير حتى يكون التدخل أحادي الجانب مشروعًا أيضا وهي:

١. يجب أن يكون التدخل قائمًا على أساس التزامات حقوق الإنسان الخارجة عن نطاق التشريع الوطني، و/أو الامتيازات القائمة على أساس المعاهدات، مثل معاهدة القضاء على الإبادة الجماعية.

٢. يجب أن يكون التدخل "حسن النية" بما لا يدع مجالاً لأية دوافع قائمة على أساس ضمان وحماية المصالح الاستراتيجية للدولة المتدخلة، كالحصول على الموارد.

٣. يجب أن يتم التدخل طبقًا لمعايير ومبادئ القانون الإنساني الدولي.

وبناءً عليه، يجب ألا يكون الهدف من التدخل متمثلاً في الإطاحة بحكومة البلاد، ويجب ألا يتجاوز استخدام القوة ما هو مطلوب لحماية المدنيين. وفي اللحظة الراهنة، فإن الانتكاسة ضد سياسات التدخل التي خلفها الانهيار في العراق قد كبتت الجدل حول مساندة استخدام التدخل الإنساني بشكل عام، بما في ذلك الوضع في دارفور.

ونتيجة لذلك، فإن الولايات المتحدة، والدول الأوروبية وغيرها من الدول لا تنوي إرسال قوات أو السعي إلى التدخل في دارفور. إلا أنه إذا اتفقنا على أن كلا من الإبادة الجماعية والتطهير العرقي غير مقبول، يجب أن يؤخذ التدخل الإنساني، الذي يراعي المعايير الواردة أعلاه، في الاعتبار كخيار سياسي مقبول بالنسبة للمنظمات الدولية، والدول.

وفي المقابل، عرض د. محمد السيد سعيد (المستشار الأكاديمي لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، حجة متباينة مع رأي الأستاذ/ نيير. وحسبما ذكر د. سعيد، فإنه يجوز أن يكون التدخل الإنساني متماسكًا ومترابطًا منطقيًا. إلا أن تاريخ التدخل الغربي في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا يثير أسئلة كبيرة حول مدى مشروعيتها كخيار سياسي. لأسباب متعددة من بينها:

أولاً: يعد التدخل الإنساني من مخلفات خبرة الاستعمار الجديد، وغالبًا ما ينظر إليها كامتداد لهذه الخبرة.

ثانيًا: تثبت الحالة في فلسطين سياسة انتقائية متحاملة ومعايير مزدوجة فيما يتصل بمكان وتوقيت التدخل في المنطقة. على سبيل المثال، لماذا تدعو البلدان الغربية إلى التدخل في دارفور وليس في الضفة الغربية وغزة؟.

ثالثًا: لأنه لمن الصعوبة بمكان، إن لم يكن من المستحيل، أن نضمن أن يتم التدخل الإنساني "بنية صافية" وليس كوسيلة لتعزيز المصالح الخاصة بالدول المتدخلة. وتعد العراق نموذجًا قريبًا لهذه الأزمة.

رابعًا: لأن الأسلوب الذي تم به "التدخل الإنساني" ضد العراق في أثناء وبعد حرب الخليج الأولى أظهر عدم الاحترام بتاتًا لمصالح المواطنين العراقيين. فحملات القصف وما تبعها من عقوبات كانت مسئولة عن معاناة إنسانية مريرة، وبما ينافي معايير ومبادئ القانون الإنساني الدولي.

مؤكدا أن هناك غياب واضح للآليات داخل الواقع الدولي بما يضمن عدم تكرار ذات الانتهاكات. وأن الأمر لا يتعلق هنا بمنطق التدخل الإنساني بما له من مبادئ ولكن بالتفاصيل الخاصة: من؟ كيف؟ أين؟ ولأية أغراض؟ وفي هذا السياق، إذا ما اعتبرنا أن قرارات مجلس الأمن مسيسة بشكل كبير، فإن اللجوء إلى محكمة العدل الدولية قد يكون وسيلة أكثر عدالة وشفافية لتقرير مدى مشروعية التدخل الإنساني بناءً على كل حالة على حدة.

تبع ذلك عقد مناقشة مفتوحة:

أكدت فيها لأستاذة/ أمل باشا(منسقة الشرق الأوسط للمحكمة الجنائية الدولية) أن أحد أهم المشكلات الخاصة بقضية دارفور، تتمثل في عدم الاعتراف بوجود أزمة إنسانية وسياسية، حيث يتم التركيز بدلاً من ذلك على نظريات المؤامرة والنوايا الغربية للإطاحة بالنظام.

ومن جانبه، أعاد الأستاذ/ نيير: التأكيد على توضيح مفهوم مشروعية التدخل الإنساني، مؤكدا قبول كل من الاتحاد الأفريقي والجمعية العامة للأمم المتحدة هذا المبدأ والعمل به. مشيرا إلى أنه يجب أن يتم تناول قضية التدخل الإنساني بالمناقشة وألا يتم تجاهلها. وأن اللجوء إلى محكمة العدل الدولية، كهيئة للتقرير بشأن التدخل الإنساني، حسبما اقترح الدكتور سعيد، لن يكون ذا جدوى. فالبوسنة على سبيل المثال رفعت دعوى إبادة جماعية ضد الصرب منذ أكثر من عقد من الزمن ولا تزال غير محسومة حتى الآن.

وفي المقابل، ردد. سعيد قائلا: أنا أؤيد التدخل في دارفور في بعض جوانبه. إلا أن الكثير ممن يدعون إلى هذا التدخل لديهم سجلات تدخل وحشية وغير مشروعة. فماذا إذًا يدعو إلى تصديقهم أو الوثوق بهم؟!.

أما عباس عبد الله سليمان (حركة تحرير السودان): فوصف ما يحدث في دارفور بأنه مسألة تطهير عرقي، وأشار إلى أنه يجب في هذا الصدد ممارسة ضغوط فورية على حكومة السودان من قبل المنظمات المحلية والدولية.

وفي الختام تم التأكيد على عدة نقاط من بينها:

– لا ترغب أية دولة عربية في اتهام دولة عربية أخرى بارتكاب جرائم جسيمة خوفًا من الكشف عن جرائمها هي.

– إن التحدث عن نظريات التدخل لن يجدي، ما نحتاج إليه هو حلول وتوصيات ملموسة، حيث إن الوضع في دارفور يعتبر فريدًا من نوعه ويحتاج إلى حلول سريعة.

الجلسة الرابعة:
لماذا فشلت اتفاقية سلام دارفور (أبوجا) في تحقيق السلام والأمن

حذر الأستاذ حيدر نور (حركة تحرير السودان، دارفور) من أن عدم وجود عملية سلام شفافة وحقيقية في دارفور من شأنه أن يؤدي إلى انهيار البلاد. وأن سبب فشل اتفاقية سلام دارفور/أبوجا بسيط وهو عدم وجود اتفاق حقيقي، فقد كانت هناك محادثات سلام ولكنها فشلت. كما أن الغالبية العظمي من الجماعات المتمردة لم توقع على الاتفاقية. ولم يكن ميناوي، قائد أحد الفصائل الموقعة على الاتفاقية، جزءًا من العملية ولم يكن له الحق القانوني في التوقيع عليها.

علاوةً على ذلك، فإن الغالبية العظمي من شعب دارفور كان ضد شروط الاتفاقية بشأن بعض القضايا الرئيسة مثل توزيع الموارد. ولم توقع الحكومة السودانية على الاتفاقية إلا نتيجة للضغط الدولي ولم تكن لديها النية للالتزام بها، وهي حقيقة يثبتها ويؤكدها سلوك الحكومة في دارفور الذي لم يتغير عبر التسعة أشهر الماضية.

وأشار الأستاذ/ محمد آدم حسن (حركة العدالة والمساواة، دارفور) إلى أن الأزمة في دارفور تعد جزءًا لا يتجزأ من المشكلة التاريخية الوطنية المتصلة بسوء إدارة الموارد وعدم العدالة في توزيعها. ولقد شابت عملية اتفاقية سلام دارفور الكثير من الأخطاء لأسباب عدة من بينها:

١. كانت الوساطة من جانب الاتحاد الأفريقي منحازة باتجاه الحكومة السودانية. كما أن الفصائل في دارفور متفرقة وغير مسموح لها بالتواصل مع بعضها البعض.

٢. مارس المجتمع الدولي قدرًا كبيرًا من الضغط ولم يسمح بمساحة كافية للمفاوضات.

كما أن نص الاتفاقية كانت تشوبه بعض الأخطاء:

١. حيث فشلت اتفاقية سلام دارفور في مراعاة إعلان المبادئ[٧].

٢. قام خبراء أجانب من غير أطراف الصراع على صياغة النص.

٣. كانت نسبة الدخل القومي الممنوحة لإقليم دارفور أقل من نسبة سكان السودان الذين يعيشون في دارفور.

وتفسر هذه الأسباب توقيع اتفاقية السلام من قبل حركة واحدة من ضمن الحركات الثلاثة الرئيسة في دارفور. ويحتمل أن تكون الحركة الموقعة هي الأضعف، فاتفاقية السلام لم تفشل فقط ولكنها أدت إلى

تدهور الأمور. وتعلن حركة العدالة والمساواة استعدادها الآن لوقف إطلاق النار والبدء في مفاوضات جادة وحقيقية.

وكان رأي الأستاذ/ هاني رسلان (مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية) أن كافة الأطراف المشاركة في مفاوضات اتفاقية سلام دارفور أسهمت في فشلها. كما أن طبيعة الفصائل المتمردة، والتي تتسم بالتشرذم والانقسام وغياب التماسك في السياسة الحكومية، تجعل من المستحيل إيجاد نظرة سياسية مشتركة أو "رؤية موحدة" فيما يتصل بإيجاد حل للصراع.

ونتيجة لهذا التشرذم الداخلي وغياب التنسيق المركزي، لم يتمكن أي من أطراف اتفاقية سلام دارفور من الوفاء بالتزاماته بموجب الاتفاقية. وتم اختيار معظم ممثلي فصائل المتمردين من بين المجموعات القبلية. ونتيجةً لذلك، افتقر الكثير من ممثلي المتمردين إلى الخبرة والمهارات الضرورية للإسهام بفعالية في عملية التفاوض. وفي الوقت الذي يتمتع ممثلو حركة العدالة والمساواة بخبرة في هذه العملية، أدت سياساتهم الإسلامية إلى افتقادهم الشعبية بين المجموعات الأخرى. علاوةً على ذلك، فإن المواقف الإقليمية والدولية المتصارعة أسهمت في إحداث هذه الحيرة وتلك التناقضات. ناهيك عن استبعاد المشردين داخليًا وأهل دارفور من عملية السلام، وأصبحوا واقعين تحت وطأة غياب الكفاءة والفعالية والإرادة السياسية للسلام بين الحكومة والفصائل المتمردة.

ومن جانبه، لفت الأستاذ/ ألكس دي وال (خبير في شئون السودان، مبادرة العدالة العالمية) الانتباه إلى أن هذا المؤتمر يعد المناسبة الأولى التي يلتقي فيها ممثلو الحكومة السودانية بالجماعات المتمردة وجهًا لوجه منذ مفاوضات أبوجا، الأمر الذي قد يكون بمثابة إشارة إيجابية إلى إمكانية الوساطة بين الجماعات المختلفة مرةً أخرى. ثم مضى ليصف سياق المفاوضات، قائلا: لقد تعرضت عملية اتفاقية سلام دارفور إلى عرقلة بالغة نتيجة عدم إبداء أي من حكومة السودان أو حركات التمرد أية نية أو استعداد للتنازل عن أي من طلباتهم. فقد اقتضى الأمر عملية طويلة من الجد والاجتهاد، إلا أن المجتمع الدولي مارس ضغوطًا شديدة للوصول إلى "حل سريع" غير واقعي لإيقاف حمام الدم بشكل فوري. وأدى هذا الضغط في النهاية إلى انتهاء عملية التفاوض بشكل مبتور وسابق لأوانه. وكانت الفكرة الرئيسة المسيطرة على عملية صياغة الترتيبات الأمنية هو مبدأ الموافقة.

وأكد على أنه يجب ألا يتم اتخاذ أية تدابير أمنية بدون موافقة وأنه لا يمكن فرضها على الأطراف. وأن أحد المشكلات التي تمت مواجهتها أثناء العملية كانت تتمثل في عدم المشاركة الفاعلة في العملية من جانب حركة العدالة والمساواة. وعلى الرغم من تكرار محاولة اللجوء إليهم للاستشارة، فإنه قلما بدرت منهم أية مشاركات. وعلى الرغم من ذلك، كانت الترتيبات الأمنية التي تم التوصل إليها تمثل نجاحًا نسبيًا، ولم يعترض أي من الحكومة السودانية أو الفصائل المتمردة على أي من البنود الواردة في القسم الأمني من النص عند تقديمه في الرابع والخامس من مايو ٢٠٠٦.

غير أن الترتيبات السياسية الخاصة بتقاسم السلطة كانت أكثر إشكالية وكانت عامل للتفريق أكثر

منه للاتفاق. لقد جاءت الترتيبات الأمنية مركزةً على وقف إطلاق النار الذي يؤدي إلى فصل القوات وانسحابها إلى المواقع لمحددة. وتضمنت الترتيبات الأمنية أيضًا نظامًا لتحديد التسلح، ولجنة لوقف إطلاق النار لمراقبة أية أعمال عدائية. وفي النهاية، فإن الحكومة السودانية لم تلتزم بما عليها من التزامات وقف إطلاق النار وفشلت اللجنة. وكان من أكبر الأخطاء التي ارتكبها الاتحاد الأفريقي هو طرد مجموعتين غير موقعتين من لجنة وقف إطلاق النار، حيث إنه من المستحيل أن يكون هناك وقف لإطلاق النار بدون موافقة ومشاركة كافة الأطراف.

وأشار إلى بعض القضايا والمصاعب الرئيسة التي تقف عائقًا في وجه الترتيبات الأمنية وعلى رأسها:

١. يعد تجريد مخيمات المشردين داخليًا من السلاح أمراً ضروريًا. ولكن من سيقوم على توفير الأمن داخل المخيمات؟.

٢. كما يعد نزع سلاح الجنجويد جوهريًا، ولكن يستحيل أن يتم ذلك بالقوة، ويجب أن يتم بالاتفاق.

٣. بغض النظر عن كثرة قوات حفظ السلام المنتشرة، يجب أن يكون لديها التكليف الصحيح و المفهوم السليم للعمل، وإلا فإنها ستفشل.

يجب أن يتم العمل مع المجتمعات المختلفة في دارفور للحصول على موافقتهم وقبولهم لأن ذلك يعد أحد الجوانب الرئيسة في أية مهمة مستقبلية لحفظ السلام. وتقع المسئولية الرئيسة عن فشل اتفاقية سلام دارفور على الأطراف المتناحرة والمنخرطة في الصراع، وليس على الأطراف الفاعلة على الصعيدين الإقليمي والدولي، على الرغم من كثرة أخطائهم. إن السبيل إلى الأمام يجب أن يكون قائمًا على أساس اتخاذ التدابير الفورية اللازمة لحماية المدنيين وإعادة إحياء الجهود اللازمة للتوصل إلى اتفاق أمني قابل للتنفيذ بين أطراف الصراع.

جاءت حجة د. بريسيلا جوزيف (عضو في البرلمان السوداني) مبينة أن فشل اتفاقية سلام دارفور يرجع في جزء كبير منه إلى ما غفلت الاتفاقية عن ذكره، حيث أغفلت الاتفاقية على وجه الخصوص تناول توزيع الأراضي/الموارد المائية داخل دارفور، وأشارت بدلاً من ذلك إلى التخصيص الوطني للموارد. إن الصراع المحلي على الموارد يعد أحد أهم أسباب الصراع. وما لم يتم اتخاذ ترتيبات بشأن الموارد الإقليمية، ستظل عملية نزع سلاح الجنجويد، وغيرهم من المجموعات العسكرية والميليشيات مستحيلة. كما أن اتفاقية السلام ركزت على الترتيبات بين المجموعات المقتتلة، ولكنها لم تنظر في دور الأطراف الأخرى غير المتناحرة ومصالحها، ولاسيما المشردين داخليًا وغيرهم من المدنيين داخل دارفور.

وفي هذا الصدد نجد أن النجاح الجزئي الذي حققته الاتفاقية المبرمة بين جنوب السودان وشماله يرجع إلى أن القادة الجنوبيين قد تم منحهم مناصب داخل الحكومة المركزية، ولكن لم يتم تخصيص

مواقع مماثلة للقادة في دارفور. علاوةً على ذلك، فإن فرضية أن أولئك الموقعين على الاتفاقية هم القادة الأكثر نفوذًا في دارفور أثبتت خطأها الفادح. حيث بدا الآن أن الحكومة السودانية على استعداد لأن تأتي بفصائل أخرى لم توقع الاتفاقية لإشراكها في المحادثات. وإن كان الأمر كذلك، فإن هذا يعد تطورًا إيجابيًا. إلا أنه في حالة تعذر الوصول إلى حل لأزمة دارفور، يظل هناك خطر تصعيد هذه الأزمة بما يجعل منها صراعًا إقليميًا.

تبع ذلك عقد مناقشة مفتوحة:

أكد فيها الوزير هارون: أن حكومة السودان مستعدة للتفاوض عندما تكون الأطراف الأخرى مستعدةً لذلك. فلدينا النية للإسراع بالحوار الدارفوري/الدارفوري للوصول إلى حلول وسط بين مختلف الجماعات.

أما السفير محمد عبد الله: فبين أن اتفاقية سلام دارفور لم تفشل كاتفاقية، ولكن جاء الفشل في التنفيذ. موضحا أن نص اتفاقية سلام دارفور يعد أساسًا صحيحًا لإرساء دعائم السلام ولكن تم إهماله تماما. على الحكومة السودانية والأطراف الأخرى أن يبذلوا جهودهم بغية تعديل هذه الوثيقة والتفاوض بشأنها. ونحن نرحب بإعادة إحياء عملية الحوار الدارفوري/الدارفوري.

ومن جانبه، أوضح الأستاذ محمد آدم حسن (حركة العدل والمساواة): أن الاتفاقات الخاصة بالأمن وحماية المدنيين غامضة وغير واضحة في اتفاقية سلام دارفور.

فيما أشار الأستاذ حيدر النور (حركة تحرير السودان): إلى أن حركات دارفور لا تفتقر إلى الرؤية. لقد عرضوا طلباتهم بوضوح شديد، ولكن حكومة السودان تجاهلت تلك الطلبات. ويقع اللوم على حكومة السودان لعدم انتباهها واعتنائها بطلبات واحتياجات القبائل في دارفور.

أما الأستاذ/ هاني رسلان فقال: لم تتبلور الدولة الوطنية في السودان بعد. وقد يكون التوزيع العادل للثروة داخل البلاد مستحيلاً بدون التنظيم المركزي داخل الدولة. كما أن التنمية الاقتصادية والسياسية لدارفور قد تكون هي الوسيلة الوحيدة للخروج من هذا الموقف.

ومن جانبه، بين الأستاذ/ دي وال: أن الحكومة السودانية تفتقر إلى السياسات المستقرة حيث إنها تغير مكانها مع ما تتخذه من مواقف باستمرار. ويكمن الخطر الأكبر في فقدان الثقة في عملية التفاوض من الجانبين. ومن ثم فنحن في حاجة إلى تدابير لبناء الثقة. وبناءً على ذلك فإن أية عملية لحفظ السلام مستقبليًا يجب أن تتألف من ٩٠٪ من نشر الخدمات وتقديمها و ١٠٪ قوة. ويجب أن تتسم المفاوضات المستقبلية بالشفافية والانفتاح قدر المستطاع.

الجلسة الخامسة:

الآراء والاتجاهات حول الدور العربي والأفريقي بشأن الوضع في دارفور

بدأ السفير عثمان كاليبو بيلا (سفير تشاد في مصر) الجلسة بإلقاء الضوء على أن الخطر الذي يهدد الاستقرار والأمن في المنطقة يرجع إلى امتداد الصراع في دارفور داخل تشاد.

فيما ركز د. إجلال رأفت (أستاذ العلوم السياسية، جامعة القاهرة) على الدور الإقليمي، ولاسيما دور مصر في الصراع الدائر في دارفور والذي يعد جزءاً من الأزمة الشاملة في السودان الذي تتجاهل فيه الحكومة المركزية التنمية الاقتصادية وتوزيع الموارد على المناطق الأخرى والأقاليم الأخرى داخل البلاد بل وتهمشه. وفي حين أن الحل يعتبر ذا طابع سياسي بدرجة كبيرة، فإن المشكلة تحتوي على عنصر ثقافي وحضاري هام لا يجب إغفاله.

فقد فشلت جميع حكومات ما بعد الاستقلال، بما في ذلك حكومة السودان الحالية، في التعاطي مع و/أو احترام تنوع

الثقافات والطبيعة التعددية للمجتمع السوداني. إلا أن هذا يعد عنصرًا تاريخيًا ورثته الحكومة الحالية وليس وضعًا قامت هي على إيجاده. ولكن من بين المشكلات التي تواجه الحكومة السودانية الحالية هي أنها تكثف وترسخ المواجهة المسلحة العنيفة في دارفور، وعمقت الانقسامات الثقافية داخل المجتمع. كما أن صانعي السياسة المصريين لا يعترفون بالطبيعة التعددية للمجتمع السوداني. مما أدى بالحكومة المصرية إلى تجاهل الكثير من الأحزاب والمصالح المتباينة داخل السودان. حيث تفضل مصر التعامل مع الحكومة في الخرطوم كما لو كانت اللاعب السياسي الوحيد في السودان.

أي أن مصر ترى السودان وفق ما تحب هي، حيث تفضل التعامل مع حكومة مركزية وغير ديمقراطية ومستقرة بدلاً من التعامل مع دولة متشرذمة ولامركزية وديمقراطية. ومن ثم، فإن مصر تدعم الحكومة المركزية بشكل غير مشروط تقريبًا وترفض الاشتراك في أي عمل من شأنه الإسهام في شرذمة أو تعددية الساحة السياسية. قد تكون ثمة إشارات إلى أن هذه العلاقة قد دخلت في طور التغيير. حيث سمحت مصر لجنوب السودان بفتح مكتب في القاهرة، كما أيدت مصر ضمنيًا قرار مجلس الأمن رقم ١٧٠٦ وصوتت ضد رئاسة السودان للاتحاد الأفريقي.

من جانبه، أكد الوزير هارون، على أن الوضع في دارفور لا يتعدى أن يكون مجرد صراع محلي داخلي، ترجع جذوره إلى التنافس والصراع على الموارد. إلا أنه على كل من الدول العربية والأفريقية أن تلعب دورها في معالجة الوضع في دارفور. إن الأحداث الدائرة في دارفور تؤثر على بلدان شرق أفريقيا ومنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ناهيك عما تخلفه من عواقب يعاني منها الأمن القومي للدول في جميع أنحاء الوطن العربي. علاوةً على ذلك، فإن السمات الهيكلية للصراع – التي تشمل مسائل تخص الهوية، والتنمية، والعلاقات بين الحكومة المركزية والأطراف الأخرى، إلخ – قائمة في جميع البلدان العربية والأفريقية. ولذلك فمصلحة كافة الدول العربية والأفريقية تقتضي ضمان استقرار السلام والأمن في السودان.

وفي الوقت نفسه، فإن دوافع واستراتيجيات "القوى العظمي" وبخاصة الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي ليست مبررة، حيث إنه لا يوجد لهذه القوى دور لكي تلعبه. فكل مصالحهم في السودان تتلخص في أنه مسرح للتنافس الأمريكي الصيني واستغلال الموارد. ولفهم هذه النقطة، يجب أن ندرس

مصالح ١٠٨ منظمة أجنبية تعمل في السودان. كما أن المسائل المتعلقة بميزانيات وإدارة الموارد الخاصة بالمنظمات الإنسانية الدولية العاملة في دارفور تعد غاية في الأهمية والجوهرية. وتؤيد حكومة السودان الأعمال الإنسانية في دارفور طالما أنها لا تخدم أية أجندة أخرى. كما تؤيد حكومة السودان قوات حفظ السلام التابعة للاتحاد الأفريقي، إلا أنها مرتابة جدًا من نشر أية قوات دولية أخرى وذلك بناءً على الخبرات السيئة التي خلفتها تحالفات القوات الدولية في بعض الأماكن مثل العراق وأفغانستان.

ومن المتوقع أن يؤدي القرار رقم ١٧٠٦ إلى انهيار الدولة السودانية إذا ما دخلت قوات دولية إلى البلاد. وتعد اتفاقية سلام دارفور بمثابة إطار صحيح بالنسبة لاتفاقيات السلام، ولم تلق هذه الاتفاقية أية معارضة من جانب الحركات المختلفة في دارفور عند طرحها، ولا يزال جوهر الاتفاقية ساريًا. ومن الضروري أن يكون هناك دورًا عربيًا في العمل الإنساني، ولكن يجب أن يتم ذلك بأسلوب يتسم بالوضوح والشفافية. فالاتحاد الأفريقي يحتاج إلى أن يستأنف دوره ويدعمه في عملية وقف إطلاق النار. كما يظل الاتحاد الأفريقي هو الخيار الأفضل كوسيط في مفاوضات السلام. ولقد كانت العلاقات المصرية/السودانية قوية وموحدة إلى عهد قريب. ويعتبر تصويت مصر ضد رئاسة السودان للاتحاد الأفريقي مثيرة للتساؤلات، خاصةً وأن هذا المنصب لم يكن ليمنح السودان قدرًا أكبر من النفوذ أو التأثير مما هو عليه الآن.

تبع ذلك عقد مناقشة مفتوحة:

أكد فيها الوزير هارون: أنه يجب أن يكون هناك اتفاق بشأن مستوى التدخل المسموح به. فحكومة السودان ترغب في دعوة أطراف أخرى إلى الطاولة. وتعاني كافة البلدان الأخرى في المنطقة من مشكلات مماثلة. وثمة بعض القيود بشأن الدور الذي يمكن أن تلعبه البلدان العربية فيما يتصل بالمعونة والتدخل.

أما الأستاذة/ ليفكو: فبينت أن الحرب بالوكالة الدائرة بين تشاد والسودان لها أثر بالغ على حقوق الإنسان الخاصة بالمدنيين في دارفور، ويجب أن يتم التعامل معها بغية إحراز تقدم في عملية السلام وحماية المدنيين في دارفور.

ومن جانبه، بين الأستاذ/ نديم: أن الدول العربية لعبت دورًا سلبيًا في أزمة دارفور وذلك بتأييد حكومة السودان بشكل غير مشروط. ولا يمكن مقارنة التدخل الدولي في دارفور بالوضع في فلسطين/العراق/لبنان/أفغانستان. ففي هذه البلدان كان التدخل الأجنبي ذا أثر ضالع في إحداث الأزمة، بينما في السودان فإن الحكومة هي التي تسببت بإحداث الأزمة.

وفي الختام تم التأكيد على عدة نقاط من بينها:

- هل هناك دور فاعل ومؤثر يمكن لجامعة الدول العربية أن تلعبه؟!.
- على البلدان العربية والأفريقية ممارسة المزيد من الضغوط على حكومة السودان.
- يجب أن تقوم مصر بدورها في محاولة التقريب بين المجموعات المختلفة في السودان.

الجلسة الختامية

بدأ الأستاذ معتز الفجيري (مدير البرامج بمركز القاهرة لحقوق الإنسان) بإعطاء نظرة عامة حول المؤتمر. الذي كان من بين أهم أهدافه زيادة المعرفة في المنطقة العربية بشأن الوضع في دارفور وتشجيع الجماهير والحكومات العربية على الانخراط بأسلوب بناء في حل الأزمة. ويبدو أن ثمة إجماعا بشأن عدد من الملاحظات التي أبديت خلال المؤتمر منها:

١. تعتمد حماية المدنيين في دارفور بشكل كبير على إيجاد حل سياسي للصراع.

٢. والحل السياسي بدوره يعتمد على وجود الإرادة السياسية لتحقيق السلام بين أطراف الصراع.

٣. وأي حل سياسي ناجح يحتاج إلى أن يجد وسيلة ما يستطيع من خلالها إيقاف انتهاكات حقوق الإنسان في دارفور. ٤. إن الوضع في دارفور يشكل جزءًا من مشكلة أكبر ألا وهي عمليات التنمية غير المتوازنة وغير المتكافئة في السودان.

٥. كما أن اتفاقية سلام دارفور لم تحسن من الوضع في دارفور.

٦. إن استخدام التدخل بالقوة في دارفور ليس من المتوقع أن يحسن وضع حماية المدنيين بما يكفي، وعلى ذلك تظل المصالحة وتدابير بناء الثقة هي الأداة الأكثر أهمية.

٧. تحتاج السودان إلى إصلاح نظامها القضائي والقانوني بما يضمن المساءلة عن الجرائم التي ترتكب في دارفور.

٨. إن إمكانية وصول المعونات الإغاثية في دارفور هي الأسوأ على الإطلاق، ومن ثم يجب أن تبذل الجهود لحماية العاملين في مجال الإغاثة الإنسانية والسماح لهم بحرية الحركة وإمكانية الوصول إلى المشردين داخليًا داخل دارفور.

ووضح أنه قد أثيرت خلافات كثيرة بشأن عدد من القضايا ، منها:

أ. قرار مجلس الأمن رقم ١٧٠٦ والتدخل الإنساني كخيار سياسي:

حيث اختلف المشاركون حول قوة حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة الواردة في القرار ١٧٠٦ وما إذا كانت ستوفر الاستقرار وحماية المدنيين في دارفور، أم أنها ستؤدي إلى زعزعة الاستقرار في السودان وسيكون لها أثر سلبي على حماية المدنيين. ووافق معظم الحاضرين على أن استخدام القوة بدون موافقة حكومة السودان قد يؤدي إلى زعزعة الاستقرار. كما أن مشروعية القرار ١٧٠٦ كانت مثيرة جدًا للجدل، حيث رأى البعض أن هذه المشروعية تمثل محاولة غربية لتوسيع نطاق التحكم في الموارد، بينما رأت الأغلبية أن هذه المشروعية تمثل الإرادة الدولية ويجب على حكومة السودان القبول بها.

إن الجدل المثار حول القرار ١٧٠٦ جاء ليعكس جدلاً أكثر عمومية بشأن مشروعية التدخل الإنساني كخيار سياسي. ورأى البعض أن التدخل الإنساني يعد بمثابة خيار ضروري ومشروع إذا ما تمت مقارنته بالأعمال الوحشية الحادثة الآن في دارفور، في حين أكد البعض الآخر على أنه يمكن استبعاد

التدخل الإنساني كخيار سياسي لأنه قابل للانتهاك كوسيلة من وسائل تبرير العمل العسكري المدفوع بنزع ملكية الموارد.

ب. اتفاقية سلام دارفور:

حيث احتج الكثير من ممثلي الفصائل المتمردة بأن اتفاقية سلام دارفور كانت مبنية على أخطاء جوهرية، وبالتالي يجب البدء في مفاوضات السلام من جديد. وترى حكومة السودان أن اتفاقية سلام دارفور تعد بمثابة أساس صحيح لمفاوضات السلام المستقبلية وأنها تحتاج إلى تعديلات بسيطة في بعض الأوجه. وعادةً ما يدعو ممثلو المنظمات الدولية غير الحكومية والمنظمات غير الحكومية إلى المنهج القائل بالحيادية أو الأرض المحايدة: فاتفاقية السلام يمكن أن تكون أساسًا للمحادثات المستقبلية ولكن قد تحتاج إلى تعديلات جوهرية وأساسية.

ومن بين التطورات الهامة التي شهدها المؤتمر ما يلي:

١. حضور مسئولين من الحكومة السودانية وممثلين عن حركات التمرد في المؤتمر، مما جعل من هذا المؤتمر الملتقى الأول لأعضاء الفريقين وجهًا لوجه منذ محادثات أبوجا.

٢. عبر وزير الشئون الإنسانية في السودان وسفير السودان في مصر عن رغبة الحكومة السودانية في تدشين مفاوضات شاملة مرة أخرى مع المجموعات المتمردة، و في إنعاش عملية الحوار الدارفوري/ الدارفوري.

٣. كما عبر عدد ممثلي الفصائل في دارفور عن الرغبة في إعادة فتح عملية التفاوض مع حكومة السودان.

كما بدأت الأستاذة/ كلانسي بسلسلة من "التأملات والتساؤلات الواردة من مجتمع المنظمات غير الحكومية" الحاضرة في المؤتمر. ومن بين النقاط الهامة التي أثارها مجتمع المنظمات غير الحكومية ما يلي:

١. حماية المدنيين في دارفور تعد جوهرية بالنسبة لأي حل للأزمة.

٢. يجب أن يتم تحديد دور البعثة الأفريقية في السودان وعلاقتها بالأمم المتحدة بشكل واضح.

٣. لا تزال الاستعانة بقوة حفظ سلام مؤلفة من مزيج من الأمم المتحدة والاتحاد الأفريقي هي الخيار الأفضل حتى الآن لتوفير الحماية للمدنيين.

٤. يجب أن تتوقف الهجمات التي تشنها كل من الحكومة السودانية والجماعات المتمردة على المدنيين.

٥. يجب أن يتم تيسير دخول المنظمات الإنسانية، والصحفيين، إلخ إلى دارفور من قبل كافة أطراف النزاع.

٦. ثمة حاجة لمزيد من الوعي والفهم للصراع بين الدول وانتهاكات حقوق الإنسان في دارفور.

٧. إن النظام القانوني السوداني لا يوفر إطارًا كافيًا لمساءلة المسئولين الحكوميين عن أفعالهم، وقد يحتاج إلى إصلاح. ٨. ثمة حاجة إلى نقاش مفتوح بشأن معنى "حماية المدنيين" فيما يتصل بالتدخل الإنساني.

ومن بين الأسئلة الموجهة إلى مجتمع المنظمات غير الحكومية:

١. كيف يمكننا تحسين فهمنا للسياق السياسي الذي نقوم من خلاله بالدعوة إلى الدفاعية؟!.

٢. كيف يمكننا الاشتراك في الطيف الواسع للآراء السياسية والفكرية والثقافية السودانية فيما يتصل بعملنا؟!.

٣. كيف يمكننا التعاطي مع المسائل المتعلقة بالمصالح الدولية في دارفور؟!.

٤. هل هناك حاجة إلى المزيد من الحوار بين المنظمات غير الحكومية الدولية والإقليمية والمحلية بشأن قضية دارفور؟!.

كما استعرض كمال الجزولي نقاط الضعف في اتفاقية سلام دارفور، واقترح أن يعقد حوار شامل بين حكومة السودان والفصائل المتمردة على أن تكون اتفاقية السلام هي نقطة الانطلاق لهذا الحوار. ويجب أن تكون عملية اتفاقية السلام ونصها بمثابة خبرة نخرج منها ببعض الدروس المستفادة. ويجب أن تتضمن أية عملية سلام جديدة على إصلاح شامل للنظام القانوني والقضائي في السودان، وعلى التزام كلا الجانبين بالامتناع عن مهاجمة المدنيين وتوفير الحماية لهم بفعالية.

ومن جانبه، رحب الأستاذ/ دي وال بدعوة محمد عبد الله بإعادة فتح الحوار الدارفوري /الدارفوري، والذي يرجى منه أن يتمخض عن سلام دائم. واقترح الأستاذ/ دي وال أن تساعد المنظمات غير الحكومية، مثل مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، في تدشين هذا الحوار. كما أشار إلى ضرورة فتح باب الحوار التشادي/التشادي في الوقت نفسه. موضحا أن مركز القاهرة وغيره من المنظمات الحقوقية يرغبون في إرسال بعثة إعلامية من الصحفيين العرب إلى دارفور، ويريدون أن يعرفوا رأي الوزراء السودانيين بشأن إرسال هذه البعثة.

بدأ الوزير هارون بإعادة التأكيد على التزام الحكومة بالمحادثات الشاملة وتنفيذ ما يتم فيها. كما قال إن وقف إطلاق النار كان ضروريًا، و دعا إلى المزيد من نشر قوات البعثة الأفريقية لمراقبة وتيسير دخول المعونات الإنسانية إلى دارفور. يجب أن تستمر عملية التفاوض إلى أن يتم التوصل إلى اتفاقية سلام. ويمكن أن تكون اتفاقية السلام بمثابة النواة التي يتم البناء عليها. إلا أن تشرذم الحركات يظل يمثل تحديًا.

وأشار إلى الحاجة إلى منهجية تصاعدية في التفاوض تتجه من القاع إلى القمة للتوصل إلى اتفاق سلام. وضرورة أن يكون هناك دورا عربيا لتوفير المعونات الإنسانية والتضامن مع السودان. هذا إلى جانب ضرورة تعزيز الدور الأفريقي من خلال الاتفاق ثلاثي الحزم(٨)، وهي أفضل إطار للتغلب على المصاعب التي ينطوي عليها القرار رقم ١٧٠٦. مؤكدا أن أية محاولات لمراجعة وتنقيح القرار رقم

١٧٠٦ لن تؤدي إلا إلى الإبطاء بالعملية بل وتقويضها. وتقدر الحكومة السودانية المعونات الإنسانية ولكنها لا تزال لديها تحفظات بما في ذلك الإنفاق الإداري العالي وتبني أجندة غربية.

ثم دعا الوزير هارون منظمات حقوق الإنسان لبدء حوار فاعل مع الحكومة مع ضرورة أخذ مخاوف كافة الأطراف في الاعتبار في حملات الدفاعية التي يقيمونها. وفيما يتصل بالبعثة الإعلامية فقد رحب الوزير هارون بالمبادرة وطلب أن يتم إرسال عرض بالمشروع إليه. كما أنه أكد على أن وجود المراسلين في الخرطوم سيكون أمرًا مرغوبًا فيه. وبالتالي يمكن أن يتم الحصول على رؤية متوازنة للوضع.

المناقشة المفتوحة المنعقدة ضمن فعاليات الجلسة الختامية

في المناقشة السفير محمد عبد الله: تقديم دعوة إلى البعثة الإعلامية للحضور إلى السودان كما دعا إلى فتح باب الحوار الدارفوري/الدارفوري. موضحا أن المحادثات هامة جدًا بين الحكومة السودانية والفصائل. ولن تكون المفاوضات مشروطة ولكنها سوف تكون مفتوحة لكافة الجماعات.

ومن جانبه، علق ممثل حركة العدل والمساواة على الدعوة السابقة قائلا: لا يمكننا أن نجلس على الطاولة مع الحكومة ما لم تثبت أنها ملتزمة حقيقةً بالاتفاق وما لم توفر مناخًا صحيًا يؤدي إلى السلام. مؤكدا أن الحكومة السودانية تطمح إلى استغلال آراء الحاضرين بالمؤتمر.

أما الأستاذ/ أمير عثمان فأكد أنه: يجب على كل من الجماعات المتمردة والحكومة أن يجلسوا سويًا على الطاولة وأن يكتبوا إقراراً يتضمن:

(١) قبولهم لبعضهم البعض ورغبتهم في التعايش السلمي.

(٢) صياغة اتفاقية بشأن نزع السلاح.

وفي الختام تم التأكيد على عدة نقاط من بينها:

- **المقترح:** إرسال وفد من الكتاب العرب إلى دارفور.
- العمل على أن يقوم المراسلون المزمع أن يحضروا ضمن وفد البعثة الإعلامية إلى السودان على "طرق أبواب البلدان العربية" ومحاولة لفت انتباه الشعوب داخل الوطن العربي إلى ما يحدث في دارفور.
- إنه لمن الأهمية بمكان أن يتم إدماج المواطنين في دارفور كجزء من الحل وإشراكهم في عملية سلام قادمة.

الهوامش

١. في يوم الجمعة الموافق ٥ من مايو ٢٠٠٦، وقعت حكومة السودان مع حركة/جيش تحرير السودان (ميني ميناوي) اتفاقية سلام دارفور. وجاءت هذه الاتفاقية، التي تغطي قضايا الأمن، والمشاركة في الثروة، والنفوذ، نتيجة مفاوضات مضنية استمرت لمدة عامين توسط فيها الاتحاد الأفريقي. ويمكن الإطلاع على نص الاتفاقية باللغات الإنجليزية، والعربية، والفرنسية على الموقع الالكتروني:
http://www.amis-sudan.org/dpafull.html

٢. لأغراض هذا التقرير، يشار إلى التدخل الإنساني كتدخل، عادةً ما يتضمن استخدام القوة، في دولة ذات سيادة من قبل هيئة خارجية لأغراض إنسانية. والفكرة الأساسية هي أنه يتم تجنب سيادة الدولة من أجل تيسير أو منع بعض أشكال المعاناة الإنسانية و/أو السلوك الحكومي الذي يتعارض مع المبادئ الأساسية للقانون الدولي.

٣. يحتوي الفصل الرابع من الاتفاقية على دعوة إلى الحوار والتشاور الدارفوري/الدارفوري "حيث يلتقي ممثلو كافة أصحاب المصالح في دارفور لمناقشة التحديات التي تقف عائقًا أمام استعادة الأمن والسلام إلى أراضيهم، والتغلب على الانقسامات فيما بينهم، وحل المشكلات القائمة وذلك بغية بناء مستقبل مشترك." واعتبر الحوار والتشاور الدارفوري الدارفوري بمثابة سبيل لبناء الدعم الذي تحتاجه اتفاقية السلام ولتناول القضايا الهامة العالقة المتصلة بالمصالحة، وإعادة الإعمار، والتمثيل السياسي. إلا أن قدرًا كبيرًا من الحيرة بشأن الحوار قد تولد، و يرجع سببه إلى أن اتفاقية السلام لم تحدد بوضوح أهدافها، والعملية التي تتبناها لتحقيقها، أو الآلية التي تنتهجها لتنفيذ نتائجها. لمزيد من المعلومات يمكن الإطلاع على الموقع التالي:
http://www.refugeesinternational.org/content/article/detail/9390?PHPSESSID=d249ea58b0e88eca1656aa31f9e1e60d

٤. من المتوقع أن تسمح البعثة الإعلامية المقترحة لوفد المراسلين من المنافذ الإعلامية العربية بزيارة السودان ودارفور، والالتقاء بالإعلاميين

السودانيين.

٥.بيان الأمم المتحدة المشترك متوافر باللغتين الإنجليزية والعربية على الموقع الالكتروني
http://www.unsudaning.or/%2007.pdf.

٦.مسئولية القيادة، يشار إليها أحيانًا بمعيار ياماشيتا أو معيار مدينا، وهو أسلوب في المساءلة الهرمية في قضايا جرائم الحرب، ويحتوي على الالتزام بالامتناع عن إصدار أوامر و/أو اتخاذ إجراء لإيقاف التابعين عن ارتكاب جرائم الحرب/انتهاكات لحقوق الإنسان. وأرست اتفاقيات محكمة العدل الدولية أرقام ٤ لسنة ١٩٠٧ و١٠ لسنة ١٩٠٧ مبدأ "مسئولية القيادة" وطبقته للمرة الأولى المحكمة العليا في ألمانيا في ليبزيج بعد الحرب العالمية الأولى، في محاكمة إميل مولر. ويقوم معيار ياماشيتا على أساس السابقة التي أرستها المحكمة العليا في الولايات المتحدة في قضية اللواء الياباني ياماشيتا. حيث تمت مقاضاته، في محاكمة لا تزال قيد الجدل، على الأعمال الوحشية التي ارتكبتها القوات التي كانت تخضع لقيادته في الفلبين. واتهم ياماشيتا "بالإهمال غير القانوني وعدم قيامه بواجبه كقائد مسئول عن مراقبة أعمال من هم تحت قيادته وبالسماح لهم بارتكاب جرائم حرب." أما معيار مدينا فيقوم على أساس المذبحة التي وقعت في ماي لاي والتي فشل النقيب إيرنسب مدينا في منعها. ويقول هذا المعيار بأن القائد، الذي يعلم بوقوع انتهاكات حقوق الإنسان أو جرائم الحرب، سوف يكون مسئولاً مسئولية جنائية عند عدم قيامه باتخاذ أي إجراء. أنظر على سبيل المثال:
http://www.hlc.org.yu/english/War__Crimes__Trials__Before__National__Courts/Serbia/index.php?file=729.htm.

٧. ممثلو حكومة السودان، جيش تحرير السودان، وحركة العدالة والمساواة جميعهم وقعوا على "إعلان المبادئ" المؤلف من ثلاث صفحات والرامية إلى العمل على تهدئة الأزمة في دارفور، يوم الأربعاء الموافق ٥ يوليو ٢٠٠٥. ويمكن الإطلاع على هذا الإعلان باللغتين الإنجليزية والعربية على الموقع الإلكتروني www.africa-union.org.

٨. عقد الاتفاق ثلاثي الحزم بين كوفي أنان والحكومة السودانية في نهاية عام ٢٠٠٦، كبديل عن القبول بالقرار رقم ١٧٠٦. وفي هذه الاتفاقية تقدم الأمم المتحدة الدعم الفني واللوجستي إلى البعثة الأفريقية في السودان، والتي يتبعها النشر المحدود لأفراد قوة حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة في دارفور تحت الرقابة الكاملة والشاملة للاتحاد الأفريقي.

حماية المدنيين فى الصراعات المسلحة فى المنطقة العربية

بيان إلى الأمم المتحدة
بمناسبة انعقاد الدورة الرابعة لمجلس حقوق الإنسان جنيف١٦مارس ٢٠٠٧

يود مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، أن يعرب عن قلقه البالغ للتجاهل الذي تبديه الحكومات والميليشيات المتورطة في الصراعات المسلحة في المنطقة العربية لحماية المدنيين. فقد أظهرت أطراف الصراع في العراق والأراضي الفلسطينية المحتلة وإقليم دارفور في السودان تجاهلا شديدا لمعايير القانون الدولي المتعلقة بحماية المدنيين. ففي كل هذه الصراعات، ارتكبت بشكل منتظم انتهاكات واسعة النطاق لحقوق الإنسان، من بينها جرائم حرب وانتهاكات جسيمة لاتفاقية جنيف (١٩٤٩)، ضد المدنيين العزل، على أيدي قوات حكومية أو قوات تدعمها الحكومة أو ميليشيات مسلحة.

١- الوضع فى العراق :

بلغ إجمالي العراقيين الذين قتلوا في عام ٢٠٠٦ طبقا لبعثة الأمم المتحدة لمساعدة العراق ٣٤٤٥٢ عراقيا. وتورطت قوات الأمن الحكومية المرتبطة بميليشيات شيعية بالمشاركة المباشرة و/أو التواطؤ في الكثير من عمليات الإعدام دون محاكمة وتعذيب ضد مدنيين من السنة، بينما المسلحون السنة وجماعات أخرى مستمرون في استهداف المدنيين بتفجيرات عشوائية.

وفشلت السلطات العراقية في إنهاء أعمال القتل وتقديم أفراد قوات الأمن الذين ارتكبوا جرائم حرب للعدالة. إضافة إلى ذلك، اتهم الجنود الأمريكيون أو أدينوا بارتكاب جرائم حرب منذ عام ٢٠٠٣. وأشعل الغياب الشديد لحماية المدنيين في العراق، العنف الطائفي ودفع البلاد إلى حافة حرب أهلية كاملة. ونتيجة لهذا العنف وعدم الاستقرار يفر عشرات آلاف من العراقيين من العراق كل شهر، وأصبح أكثر من ١,٨ مليون عراقي مهجرين داخل العراق.

٢- الوضع فى فلسطين:

طبقا لجون دوجارد مقرر الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بالأراضي الفلسطينية المحتلة، فإن الاحتلال الإسرائيلي اكتسب سمات الاستعمار والتفرقة العنصرية. وفي عام ٢٠٠٦، كان هناك تزايد في أعداد المدنيين الفلسطينيين الذين قتلوا أو أصيبوا في الأراضي الفلسطينية المحتلة على أيدي قوات إسرائيلية.

وفضلا على ذلك، استمرت إسرائيل، طوال عام ٢٠٠٦، في مصادرة الأراضي الفلسطينية، وهاجمت مدنيين فلسطينيين عزل، وتقاعست عن التمييز بين الأهداف المدنية والأهداف العسكرية، وفرضت عقوبات جماعية على الفلسطينيين بوسائل مختلفة، من بينها هدم المنازل، في انتهاك للمعايير الأساسية للقانون الدولي الإنساني وقانون حقوق الإنسان.

كما نفذ الفلسطينيون في عام ٢٠٠٦ خمسة تفجيرات انتحارية قتل فيها ١٥ مدنيا إسرائيليا. وتجدر الإشارة إلى أنه خلال الحرب الإسرائيلية اللبنانية التي اندلعت في تموز/ يوليو عام ٢٠٠٦، فإن كلا من القوات الإسرائيلية وميليشيا حزب الله ارتكبت عمليات قصف عشوائية لمناطق مدنية مما أدى إلى مقتل أكثر من ألف لبناني غالبيتهم العظمى من المدنيين، ومقتل ٤٣ مدنيا إسرائيليا.

٣- الوضع فىدارفور:

وصفت الأمم المتحدة الوضع في دارفور بأنه أسوا كارثة إنسانية من صنع البشر في العالم. وخلص مكتب الأمين العام للأمم المتحدة إلى أن الحكومة السودانية وميليشيا الجنجويد، الذين تدعمهم الحكومة مسئولان عن جرائم دولية، مثل الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب التي ارتكبت في دارفور، والتي قد لا تقل عن حرب الإبادة خطورة وبشاعة."[١]

وأسفر الاقتتال الدائر في دارفور، منذ عام ٢٠٠٣، بين المتمردين والقوات الحكومية عن مقتل ٢٠٠ ألف شخص على الأقل وأجبر ٢,٥ مليون آخرين على الفرار من بيوتهم. فالانتهاكات الواسعة ضد المدنيين التي ترتكبها مليشيا الجنجويد المدعومة من قبل الحكومة، والقصف الجوي المتكرر الذي تقوم به الحكومة على المدنيين وقراهم. يعتبران السببان الرئيسيان لسقوط القتلى المدنيين والتهجير في إقليم دارفور.

وقالت هيئات الأمم المتحدة العاملة في دارفور في بيان صدر في ١٧ يناير/كانون الثاني إن انعدام الأمن الناجم عن العنف المتزايد، بما في ذلك الاستهداف المتزايد لموظفي الإغاثة، أدى إلى قطع المساعدات الإنسانية عن قطاعات كبيرة من المهجرين، ويهدد استمرارية المساعدات الإنسانية ككل في الإقليم. ويعتمد ملايين المدنيين في دارفور على المساعدات من أجل بقائهم.

ويود مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أن يلفت انتباه مجلس حقوق الإنسان والدول الأعضاء في الأمم المتحدة إلى أن الأسلوب الذي ينفذ به المجتمع الدولي التزاماته بموجب المادة الأولى "لضمان احترام" اتفاقيات جنيف وحماية المدنيين، أسلوب شديد الانتقائية وغير فعال فيما يتعلق بالصراعات في العراق والأراضي الفلسطينية المحتلة وإقليم دارفور في السودان. ويتضح ذلك في:-

– تفرض المادة الأولى من اتفاقيات جنيف (١٩٤٩) إلزاما مطلقا "باحترام، وضمان احترام" القانون الإنساني الدولي "في كل الظروف". والمادة لا تلزم فقط أطراف الصراع و/أو قوى الاحتلال بأن تعمل وفق القانون الإنساني الدولي، وإنما يفرض أيضا إلزاما على الدول منفردة بأن "تضمن احترام" اتفاقيات جنيف. ومن ثم، يجب على الدولة العضو في اتفاقيات جنيف والتي ليست طرفا في صراع أن تتخذ إجراءات فعالة، في حدود القيود القانونية، لمنع دول أخرى أطراف في الاتفاقيات من انتهاك أحكامها. وطبقا للمادة الثالثة من اتفاقيات جنيف، فإن الإلزام باحترام أو ضمان احترام لاتفاقيات جنيف ينطبق على كل من الصراعات الدولية والصراعات غير الدولية. وتحمي اتفاقيات جنيف المعايير الأساسية لحقوق الإنسان، ويجب على أطراف الصراع و/أو قوى الاحتلال احترامها.

– فيما يتعلق بالعراق، اتخذ المجتمع الدولي، بما في ذلك الأمم المتحدة، منهجا "رافضا للتدخل" إزاء الوضع. رغم أهمية المخاوف الأمنية على العاملين في مجال المعونات الإنسانية الدولية، فمن الضروري أن تفعّل الدول والأمم المتحدة كل ما في سلطاتها لضمان الاحترام للقانون الإنساني الدولي في العراق. ويجب على الأمم المتحدة أن تضطلع بدور بارز في جهود مساعدة الحكومة العراقية على توفير الحماية للمدنيين، وهو ما يدعو إليه باستمرار مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والمنظمات غير الحكومية العربية الأخرى، منذ بدء حرب العراق[٢].

وكما هو واضح، فإن الولايات المتحدة وشركاءها في التحالف والحكومة العراقية عاجزون عن توفير هذه الحماية. وإزاء هذا الفشل، فإن الإرادة السياسية داخل الولايات المتحدة للبقاء في العراق تتقلص بسرعة، وأعلنت دول التحالف الأخرى عن نواياها في الانسحاب. -مع حدوث هذا- من المهم أن يزيد المجتمع الدولي، وخصوصا الحكومات الإقليمية، جهودهم لضمان حصول المدنيين في العراق على الحماية المناسبة.

– فيما يتعلق بالمعاملة غير الإنسانية وغير القانونية للمدنيين الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية

المحتلة، فإن المجتمع الدولي فشل في ممارسة ضغط كبير ومنسق على حكومة إسرائيل لوقف هذه الانتهاكات وإنهاء الاحتلال. وبشكل خاص، لا تزال الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي، حلفاء إسرائيل الأقوى وأكبر شركائها التجاريين، يكافئون إسرائيل باتفاقيات تجارية تفضيلية اقتصادية أو عسكرية، بينما تقدم لإسرائيل دعما سياسيا قويا في المنتديات الدولية. وفضلا عن ذلك، تقدم الولايات المتحدة لإسرائيل كل عام مساعدات اقتصادية وعسكرية تزيد على ثلاثة مليارات دولار. وفي ضوء سلوك إسرائيل غير القانوني في الأراضي الفلسطينية المحتلة، فإن سياسات الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي تتناقض مع التزاماتهم للضغط على إسرائيل والعمل وفق المعايير القانونية الإنسانية الدولية.

– فيما يتعلق بالوضع في دارفور، لا تزال الصين وكثير من الدول في المنطقة العربية تقدم للحكومة السودانية اتفاقيات اقتصادية وعسكرية ميسرة، كما تقدم أيضا دعما سياسيا لمسئولين سودانيين في مواجهة نظم العقوبات الدولية التي تستهدف الضغط على الحكومة لإنهاء سياستها التي تكرس لانتهاك حقوق الإنسان والقانون في إقليم دارفور. وكثير من الدول الأعضاء في جامعة الدول العربية بوجه خاص رفضت بشدة جل الجهود الدولية تقريبا لتحميل الحكومة السودانية المسؤولية لعدم استعدادها لحماية المدنيين في دارفور.

وهناك ازدواجية في المعايير ملحوظة تتعامل بها الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي من جهة، وجامعة الدول العربية من جهة أخرى، فيما يتعلق بانتهاكات القانون الإنساني الدولي وانتهاكات حقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية المحتلة ودارفور. فالولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي مارسا ضغوطا دبلوماسية قوية وأوجدا الإطار لنظم داخلية للعقوبات ضد حكومة السودان، كما تؤيدان أيضا نشر قوات لحفظ السلام تابعة للأمم المتحدة في دارفور. لكنهما يتقاعسان عن ممارسة النوع نفسه من الآليات والضغوط على إسرائيل. وتمارس الدول الأعضاء في جامعة الدول العربية بدورها ضغوطا على إسرائيل لوقف الانتهاكات ضد الفلسطينيين، ودعت المجتمع الدولي إلى نشر قوة حماية دولية في الأراضي الفلسطينية المحتلة لكنها تؤيد حكومة السودان وتندد بنشر قوات تابعة للأمم المتحدة في دارفور.

إن تلك المعايير المزدوجة تشجع الحكومات في المنطقة على تجاهل القانون الدولي، والإطاحة بكل المعايير الدولية لحماية المدنيين وزيادة معاناة المدنيين المتضررين من الصراعات في المنطقة العربية، ومن بينها الصراع في العراق.

مما تقدم يوصي مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بأن:

١– يصدر مجلس حقوق الإنسان قرارا يندد بتدهور احترام القانون الدولي الإنساني في المنطقة العربية، بما في ذلك العراق والأراضي الفلسطينية المحتلة ودارفور؛ ويدعو المجتمع الدولي لزيادة

الجهود لضمان أن تقوم قوى الاحتلال و/أو الأطراف المتورطة في الصراع في العراق والأراضي الفلسطينية المحتلة ودارفور بتوفير حماية كاملة وغير مشروطة للمدنيين.

٢- يرسل مجلس حقوق الإنسان بعثة لتقصي الحقائق إلى العراق للتحقيق وإصدار توصياتها، حول كيفية تحسين وضع حقوق الإنسان في البلاد.

٣- يقوم مجلس الأمن والجمعية العامة بتمكين الأمم المتحدة للاضطلاع بدور بارز في مساعدة الحكومة العراقية في جهودها لتحقيق الاستقرار وحماية المدنيين؛ وتمكين المنظمات الإنسانية الدولية والحكومات في المنطقة للقيام بدور أكبر في ضمان توفير الحماية للمدنيين في العراق.

٤- تعيد الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي وجامعة الدول العربية النظر في أساليبهم الانتقائية وازدواجية المعايير، التي يتعاملون بها تجاه التزاماتهم فيما يتعلق بضمان احترام القانون الدولي الإنساني وقانون حقوق الإنسان في المنطقة العربية.

الهوامش

١. تقرير لجنة التحقيق الدولية، ص. ٤.
٢. انظر إعلان الرباط (٢٠٠٤/١٢/٨)، إعلان الاستقلال الثاني (٢٠٠٤/٢٢) على موقع مركز القاهرة على الرابط التالي: www.cihrs.org .

وثيقة السلام لدارفور.. رؤية سياسية

هيئة محامي دارفور ومنظمة معاً لخدمة الإنسانية

الخرطوم (٣- ٥ / يونيو / ٢٠٠٦م)

ورشة عمل تقييم اتفاقية سلام دارفور

(٣ – ٥ / يونيو / ٢٠٠٦م)

اعداد/د.حيدر إبراهيم علي*

بسم الله الرحمن الرحيم

ملاحظات أولية:

اتفاقية أبوجا: الدولة القومية والمواطنة المتساوية

جاء في ديباجة الاتفاق:

– اقتناعا منها بالحاجة الملحة إلى التوصل إلى اتفاق سلام شامل يأتي في نهاية الأمر بالسلام والأمن لأهل دارفور.

– إذ تؤكد سيادة ووحدة السودان وسلامة أراضية.

– إيماناً منها بأن هذا الاتفاق يشكل الأساس السليم لتسوية النزاع.

– إذ تؤكد بعزم أن التوقيع على هذا الاتفاق يمثل خطوة بالغة الأهمية نحو إيجاد حل سياسي عادل سلمى ودائم للنزاع في دارفور.

تشهد البلاد تطورات متسارعة منذ اتفاقية السلام الشامل (CPA) آخرها اتفاقية أبوجا في ٥ مايو ٢٠٠٦م، ويطرح السؤال المزدوج بقوة:

– إلى أي مدى يساعد الوصول إلى السلام – سواء أكان اقصائيا أو منقوصاً أو جزئياً – في

* كاتب صحفي.

حل النزاعات الإقليمية وتجاوز أسباب الاقتتال والتوجه نحو بناء دولة قومية موحدة وتعددية ثقافياً وسياسياً؟ فمن المؤكد إن اتفاقيات السلام ليس مجرد صياغات قانونية ومهارات فنية في البحث عن حلول ممكنة، ولكن يجب أن تؤكد محاولة تزويد الأطراف برؤية سياسية ذات طابع استراتيجي بعيد يضمن عدم العودة إلى الاقتتال مطلقاً، لذلك علينا أن نتعامل مع الاتفاقية على مستويين:

الأول: عاجل وإسعافي وتفصيلي يضمن إيقاف الحرب ووضع الشروط وتهيئة البيئة والظروف لعدم خرق الاتفاق واستدامة السلام.

الثاني: طويل المدى (استراتيجي) توظيف الاتفاق على تقسيم السلطة والثروة في اتجاه بناء الدولة الوطنية (Nation–State) حسب ما هو واضح وحاسم في المادة الأولى الخاصة بالمبادئ العامة لتقاسم السلطة، وتؤكد الفقرة الأولى من المادة (١) على قومية اختيار شكل الحكم مستقبلاً إذ تقول: (أن جمهورية السودان دولة مستقلة ذات سيادة وتمارس الدولة هذه السيادة التي خولها إياها الشعب وفقاً لأحكام الدستور القومي).

– أكدت اتفاقية أبوجا –امتداداً لنيفاشا أو اتفاقية السلام الشامل على المبدأ الأساس لبناء الدولة الوطنية وهو حق المواطنة ولكن القوى السياسية لأسباب مختلفة لم تعره اهتماماً، وحاولت هذه الأحزاب– بالذات التقليدية، الطائفية الكبرى أن تستغل ما كان يمكن أن يكون ميزتها في إضعاف الولاء المواطني أو الوطني على حساب الولاء الديني أو العقدي أو الطائفي، وانقسام السودان إلى مناطق نفوذ تخترق جزئياً وببطء وخجل، وفطن حزب الأمة في انتخابات ١٩٨٦م إلى هذا النقص، فأضاف صفه القومي إلى الحزب، وإذ تبين الفقرة (٢) من المادة الأولى ما يلي:

– تكون المواطنة هي أساس الحقوق والواجبات المدنية والسياسية.

والفقرة (٣٠) تؤكد على أن:

– تعتبر الديانات والمعتقدات والتقاليد والعادات مصدراً لقوة معنوية وإلهام للشعب السوداني.

– كنت أود أن تكون الإشارة مباشرة وواضحة إلى رفض القبلية والعشائرية لأنها تتقاطع مع مبدأ المواطنة ولم تذكر القبلية صراحاً، ولكن علينا انتهاز فرصة هذا العرض لمناقشة كيف يمكن الخروج من عملية الإثنية (Ethnicization) الفائضة للسياسة أو القبلنة السياسية (Political triplication) إذ إن أهم المقومات السياسية لاستدامة السلام هي الوصول إلى آليات كيفية أن نتكلم السياسة بلغة السياسة الحديثة المتطورة أي من خلال الأحزاب والتنظيمات والمجتمع المدني والبرامج والرؤى السياسية.

وهذا يعني أن يتحدث السياسي عن الحزب أو الجبهة أو الحركة الخاصة به وإلا تتطابق بالضرورة مع قبيلته أو عشيرته، إذ يمكن أن يجذب برنامجه فرداً من قبيلة أخرى، ولكن الصراع العسكري طوال السنوات الماضية جعل مثل هذا الطرح مجرد يوتوبيا أو أمنية حالمة، فقد تراص الدارفوريين وفق المقاسات القبلية والإثنية، ودخلت لغة الخطاب السياسي كلمات غريبة وبغيضة مثل الزرقة

والبيضة، وأتخيل أحياناً أن من يستعمل كلمة زرقة كأنه قادم من الدول الإسكندنافية أشقر الشعر، طويل، أخضر العينين ! وتمثل هذه اللغة تصنيفاً عنصرياً أخطر ما فيه وضع أسوار عازلة بين المجموعات الإثنية في دارفور والتي تعايشت طويلاً.

لابد أن يتزامن مع العمليات العسكرية والفنية لوقف القتال عملياً وفصل مناطق المتقاتلين بقوات عازلة، أفريقية – دولية، وجمع السلاح، بدء الحوار الدارفوري- الدارفورى، فهذا هو السلام السياسي وليس الدبلوماسي، والذي يضمن ويستديم السلام الشامل، ويبدو أن هذا الشرط قد يسرّع التحاق الفصائل الرافضة باتفاق أبوجا، فهي قد طرحت مطالب خاصة بالمشاركة في مؤسسة الرئاسة ومجلس الوزراء الاتحادي والسلطة التشريعية والخدمة المدنية القومية والقوات النظامية والأجهزة الأمنية والمؤسسات والهيئات والإداريات القومية بما يتناسب مع حجم سكان دارفور، وغيرها من المطالب التي يعتقد الرافضون أنها ترفع الظلم وتلغي التهميش، وفي مقابل ذلك تلتزم الحركات بالتالي:

١- طرح اتفاق السلام على مؤتمر الحوار (الدارفورى- الدارفورى) المتفق عليه في إعلان المبادئ الذي تم التوقيع عليه في أبوجا في ٥ يوليو ٢٠٠٥م والذي سيمثل فيه كل أهل دارفور من دون استثناء.

٢- التزام الحركات بدعم المصالحات بين الأطراف المتنازعة كافة في الإقليم تأميناً لوحدة شعب دارفور.

٣- التأكيد على مبدأ مشاركة أهل دارفور جميعاً في إدارة شئون الإقليم والمساهمة في بنائه ؟

٤- المساهمة في إعداد خطط إستراتيجية للتنمية المتوازنة في الإقليم (الصحافة ٦ / ٥ / ٢٠٠٦م).

يمكن أن تصلح النقاط الأربع سابقة الذكر أن تمثل ميثاقاً أو بياناً (مانيفستو) دارفور ياً لمرحلة ما بعد السلام، وقد يخطئ البعض حين يطرح أولويات غير صحيحة، إذ يقول بأن الوقت الآن يجب أن يكون للنواحي العسكرية، ولكن المسألة ليست ماذا أولاً ؟ بل يمكن أن تتزامن الخطوات والمراحل، وتسير متوازنة لكي تتكامل وتتساند، فما الذي يمنع عقد المؤتمر الدارفورى – الدارفورى الآن ؟ وقد يكون سبباً جديداً في إقناع بقية الفصائل بالتوقيع على اتفاقية السلام.

يجب علينا أن نتجنب بعض سلبيات تطبيق اتفاقية السلام الشامل، والتي لم يواكبها أي جهد شعبي يومي يحولها إلى واقع، واكتفى الجميع بالدور الرسمي وفي كل حالة، خاصة حين تظهر الخلافات، ننتظر الشريكين، فالاتفاقيات توقعها الدول ولكن تراقبها الشعوب وتضغط من أجل تنفيذها وتجنب الأخطاء أو المناورة، فالقوى السياسية في دارفور مطالبة بدور سياسي حقيقي مع قواعدها خاصة حين تسكت المدافع، وفي هذه الفترة الحرجة التالية مباشرة للتوقيع أخشى أن تكون القوى السياسية الموقعة والمنتظرة، منشغلة بالمناصب والمواقع وهنا تتسرب المنافسة والعدوان والحساسيات ونبتعد حقيقة عن أي حوار.

رغم أن الاتفاق لم يكن جهداً سودانياً خالصاً بل العكس، هو نتاج ضغوط خارجية قوية وبالتالي صناعة أجنبية، فقد صارت مشكلة دارفور اهتماما دولياً عاماً وبنداً في أجندة السياسة الداخلية للولايات المتحدة الأمريكية، فمن هنا كانت قوة الضغط الخارجي، والآن بعد أن أوصلنا الآخرون إلى اتفاق سلام مهما كانت النواقص والعيوب، يقع على عاتقنا كسودانيين تحمل مسؤولية تحقيق وإكمال عملية السلام، وقد يكون المطلب العاجل هو تصعيد الإرادة الذاتية السودانية بقصد سودنة عملية السلام تماماً عدا الحالات التي نحتاج فيها إلى دعم ما ونقرره نحن ونكون شركاء فيه، وفي هذه الحالة تبرز ضرورة لماذا كان تحديد الاقتتال أصلاً ؟ وماذا نريد أن نفعل بالسلام ؟ وهنا الإجابة الوحيدة: بناء الدولة الوطنية بعد تيه أستمر نصف قرن من الزمان أي منذ الاستقلال، فقد أهدرت إمكانيات بشرية ومادية هائلة كانت كفيلة بأن تنهض بهذا البلد إلى مصاف النمور الأسيوية مثلاً، ولكنه بقى هرّاً أجرباً جائعاً بسبب سوء التقدير وضيف الأفق.

ورد في النقاط السابقة الحديث عن التنمية وهذه هي الضمانة الحقيقية للسلام وللتوجه القومي، ونلاحظ أن الاتفاقيتين -نيفاشا وأبوجا- ركزتا على قسمة الثروة، ولا أدري لماذا يغيب مفهوم: صناعة أو إنتاج الثروة ثم تأتي قسمة الثروة المتزايدة والمتنامية، فالثروة أو التنمية ميدان للتفاعل القومي بين أطراف الوطن المتصارعة ولكن حين يتنافس الناس في الإنتاج والعمل، فمن المعروف أن تنافس الاقتسام مصيره الصراع خاصة حين تكون الموارد محدودة، والآن الجميع عينه على النفط، هذه الهبة السماوية التي يعتقد الكثيرون أنها لا تحتاج إلى جهد، وقد يكون النفط بالفعل نقمة وليس نعمه خاصة حين تهمل قطاعات الزراعة مثلاً أو حين يستشري الفساد، ولابد أن تحتل قضية التنمية المنتجة وليس تنمية الورثة والاقتسام، أولوية في هذه المرحلة، وهذا ليس مجرد عمل إقتصادي بل هو عمل سياسي يحشد الجهود والقدرات.

من أهم إيجابيات الاتفاق هذا الاهتمام بحقوق الإنسان، وهذا ما حدث أيضاً في اتفاقية السلام الشامل، وهذا تطور سياسي هام يكشف مواكبة السياسة السودانية للعالم، فمن يرجع إلى اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢م لا يجد مثل هذا الإهتمام بحقوق الإنسان، فهذه اتفاقية معاصرة على الأقل حسب نصوصها المعلنة، وهي تحتاج لمن ينفذ ويتابع تطبيق البنود الواردة حول حقوق الإنسان، ولو حدث وتحولت هذه النصوص إلى واقع، يحق لنا حينئذ بالفخر كدولة نامية رائدة في مجال حقوق الإنسان أو راعية لحقوق الإنسان وليست راعية للإرهاب كما نهتم الآن، ويمكن أن نعتبر الموارد الخاصة بحقوق الإنسان في الاتفاق اختراقاً سياسياً رائعاً على مستوى التنظير والطموح والمطالب، وأتمنى أن يعطي المجتمع المدني الحالي في دارفور هذا الجانب، الاهتمام المستحق، على الأقل على مستوى نشاط المجتمع المدني في مجال الإغاثة والعون الإنساني.

يلاحظ القارئ لهذه الملاحظات تعويل الكاتب على القدرة الذاتية للسودانيين في تطوير هذه الوثيقة والتي تعتبر خطوة متقدمة في تسوية نزاع دارفور شريطة ألا يتم إستغلالها في اتجاهات لا تصب

في تحقيق السلام، فالمعارضة الباحثة عن عيوب الحكومة وجدت في الوثيقة ثغرات عديدة تدين بها النظام وهي ثغرات حقيقية وليست مفتعلة، ولكن المهم ما هو دور المعارضة الإيجابي في إيقاف الاقتتال ولا أعتقد أن هنالك قيمة سياسية أو أيديولوجية تعلو على قيمة الإنسان.

لذلك أي اتفاق يستطيع توفير موت روح واحدة هو جدير بالاحترام ثم العمل على تطويره، فالاتفاق جزئي ولكن لم يقفل الباب أما الاكتمال، ثم استبعاد الأحزاب السياسية وسبب ذلك عدم التأثير للأحزاب على مجريات الأمور في دارفور ، إذ لم يستطع حزب الأمة الذي نال كل دوائر الإقليم تقريباً (٣٣ دائرة) القيام بالضغط على الحكومة والمحاربين لإيقاف الاقتتال، وهدد رئيس الحزب أكثر من مرة بتسيير مواكب ومظاهرات سليمة ولم يفعل شيئاً، ويدعي زعيم حزب المؤتمر الشعبي أنه يستطيع حل الصراع في (٢٤) ساعة لأنه يملك مفتاح الحل – كما قال: وقد ورد عليه بأن الأقفال تم تغييرها وبالتالي لم يعد مفتاحه صالحاً ! وبالفعل لم يفعل شيئاً ووجد نفسه خارج عملية السلام.

من ناحية أخرى، يستغل النظام تناقضات وارتباك المعارضة لكي يكسب نقاطاً إضافية يدّخرها للانتخابات القادمة فهو يحاول توظيف توقيع الاتفاق في الدعاية المبكرة باعتباره من الانجازات الهامة، وما زال النظام ينقصه الحس القومي في التعامل مع القضايا الكبرى، لذلك تستمر عملية الإقصاء والتجاهل، وهذا هو المقتل الذي يتسرب منه التدخل الأجنبي والذي يسعى لتفكيك النظام الحاكم عن طريق الهبوط الناعم، ويمكن للنظام أن يقود إقلاعاً قومياً منطلقاً من اتفاقيتي نيفاشا وأبوجا.

أصبح الوقت صالحاً للالتفاف حول مشروع قومي يحقق الديمقراطية والوحدة والتنمية والسلام، خاصة بعد أن فشلت كل المشروعات المطروحة، ولتكن البداية إنجاح وتطبيق الاتفاقية تحت شعار: كل الجهود الوطنية من أجل تحقيق السلام.